







﴿ قال في كشف الظنون ﴾

﴿ العقائد المضنية ﴾

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الابيجي المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وسعمائة اوله الحمد لله على نواله وهي مختصر مفيد وللمتقضى نحوه بعد اثني عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا في بعض الشروح واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد المضنية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا وات عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها الخ وفرغ منه في ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهو آخر تأليف الجلال كاقيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القرمباغي المحمد شامي المتوفى في نيف وثلاثين والف كتبها في حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لاحد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تمليقه الخلل في وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على حاشيته بالقول وفي اثباته اشار على تمليقه الخلل في يقال واجاب بماورد وسأها تمة الخواشي في ازالة القواشي اوله لك الحمد يستمر كل الامور وفرغ في شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف بخاري وعليه حاشية الحسين الخياخالي الحسيني المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمد لله الذي هدانا لهذا النهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد القناراني المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفي كلمات متفولة من كلام ميرصدر الشيرازي والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى في حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة وصنف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائي شرحا مبسوطا المتوفى سنة (٩٤٣) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابو بكر بن محمد والد جلال الدين السيوطي شرحا وتوفى سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦) ست عشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعماد الدين علي الطوسي المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملاخسر المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالخالجي المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفي القسطلاني المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محي الدين محمد بن سلمان الكافجي المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة ولبعض اهل الهند شرح بمزج اوله سبحانه يا نور النور الخ الله باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد التفسيرية في شرح العقائد المضنية لاختار الدين محمد الدامغانى الله للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الدامغانى وهو شرح بمزج كاجلال اوله الحمد لله الذي احكم مبادئ احكام الخ انتهى

الجزء الاول

من حاشية خاتمة المحققين الادباء * و خلاصة المدققين الالاء * والبلغاء * الذى عقم بعد
نتاجه الزمن * ويحل بوجود مثله وض * الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الحلى
الشيخ اساعيل الكتنبوى المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي
تقدمها الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولاجل اتمام القوائد قدحلى هامت بلحاشيتين المتيدين للمولى المرحاني والخلخال



تليه

يقول المتوسل الى الله احد رفعت بن عثمان حلمى القره حصارى جعلت شرح الحلال
فوق الصحيفة وحاشية الكتنبوى تحتها مفصولا بينهما مجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخللخالى تحت مفصولا بينهما مجدول

معارف نفاذت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جاذى الاولى منه ٣١٧
و (١٣) ايلول سنه ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه سنى حازرد



درسمادت



بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يا من) لما ذكر الله سبحانه في ضمن البسملة بأسماء جسم وصفات عظام دالة على جلاله التمجيز بها عنده من سائر القوات فتوجه اليه بالخطاب وأقبل على سبيل الالتفات انتقالا من الغيبة الى المشاهدة وترقا من البرهان الى المكاشفة وناداه بما نادى به اليميد وهو اقرب اليه من جبل الوريد تعظيلا تعريلا بعده قدرا ورفعة بمنزلة البعد مكانا وجهة وتنزيها وتقديسالة من قرب نفسه المكشوفة بالكسورات الامكانية المتعمدة في الفسوافي الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصولة دون ان يقول الموفق للتحقيق والماصم عن التقليد تخشيا عن اطلاق ما لا اذن فيه عليه تعالى ولا منع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى

لا يعلم من خلق وورد في الدعاء السأثور يا من احسنه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركة)

وسوئير الفاتحين

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنه والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالباب * وعلى آله وصحبه خير الال * وخيرا الاصحاب * وبعد * فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها * وافضل المعارف واسناها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * واني كنت صرفت جل همي في عنوان الشباب * في الفنون العقلية والتقليدية لحسن المآب * وحررت ما يتعلق بقى المتعلق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ريباب * فكرهت ان تكون الآلات الهيباء مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافا بلائمر * ودار في خلدني ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام * حسب ما يساعده الطاقة في تحقيق المرام * فلما اتفقت على الشروع في تعليم شرح العقائد الضدية * للمولى المحقق جلال الدين البواني البارع في المباحث العقلية والكلامية * قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر * وما نسخ في شأنه الفكر الفاتر * بذكره لاحباب * وتكملة لانكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الاجداد * ان ينظروا اليه بعين الوداد وعين الرضا عن كل عيب كلبه * ولكن عين السخط تبدى المساويا متوكلا على هادي السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل (قوله يا من وفقنا) (قوله وفقنا)

لا يعلم من خلق وورد في الدعاء السأثور يا من احسنه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركة)

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمعلول ونخص عرفا بانثير فبالبه الخذلان والتحقق من حقيقته اذا كنت قبيحاً في عين اوائته يعني للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة في نفسها على ما هي عليها في حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه في القول والفعل من غير دليل وانما دليل المقصد المرجح للعمل على الترك قوله من يسأله غير انهم منعوا العاصي عن العمل الا بقول امامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحرزا عن الخط **❦** وانما يجوز في العمليات لضرورة المعجز عن قوة الدليل فليس بتقليد اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقصد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمله بالمعنى الاول وانما أثر التوفيق لتحقيق الذي هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهارا لجلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح البدأ والمعادوا شعارا بان التقليد لا بد فيها من تحقيق قاطع كيف فان القول في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله

لتحقيق العقائد الاسلامية ❦ وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا للاقبال عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يامن وفقنا لتحقيق الحق والتوفيق والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حمد باعتبار انهما وصف بالجبل ومحمود عليه باعتبار كونهما جبلا اختياريا والثناء الدال على المشاهدة فيد ان عبادته التي هي الحمد والتصلة والانسراح في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تبيد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة بالبعد اتي بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبة الألوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقربة قوله تعالى ❦ ونحن اقرب اليه من جبل الوريد ❦ والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد فيه تجريد اوتوكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجبل الخاص والتقيد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم المعنى والامنى للتجريد عن المدلول الاتزامي وايضا المسبب المذكور عام لدلالته على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في انما ص كلف ولو احتيج في امثاله الى شيء من التجريد والتوكيد لا احتيج اليه في كل فصل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسبابا اذا كان ذلك الفصل من الاعراض النسبية كقيام وقعد زيد ولم يقل به احد **(قوله لتحقيق العقائد)** جمع عقيدة بمعنى المسئلة المتقدمة فتحقيق العقائد يعني اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية **(قوله وعصمنا عن التقليد)** هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انما عظيم من الله تعالى وضمر المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطري او برهان عقلي او تقلي فييد اليقين بل يمجرد الظن والتخمين اما اخذنا بما يهويه او تقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدي الى الضلال ويوجب التحسر في ثاني الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثانيا عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضل بهديه الى عذاب العبر

(قوله في الأصول والفروع الكلامية) أصول الكلام امهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته واسماؤه التي على ما ورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ما ورد به الشرع وملزمة حدوده في اثبات ما ثبت ونفي ما نفي والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الاكبر وأصول الدين وفروعه محافظتها التي اخترعها اراء المستأخرين واخترعها اولهم المتكلمين من ان وجوده ثابت على ذاته او عينه وان صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جمل المقصود بالتداء طلب التعطف والرافة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واعتناء في اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة ويشمل الدماء بحملة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه لهن اعلاء ذكره ﴿ ٦ ﴾ وإبقاء شريعته وتضعيف أجره

في الأصول والفروع الكلامية • صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان • المشيد بلوا مع السيف والسنان • وعلى آله وصحبه والايان •

الذين توجه اليهم الخطاب بالايان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم الصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او لثنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الأصول والفروع) يحتمل ان يكون المراد بالأصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والارسل المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الأصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها عما ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الأصول ماعو من مسائل الكلام خاصة والفروع ماعو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الأصول عبارة عن الأدلة والفروع عن المسائل فيأيه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولا يخفى النداء هنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغانة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغانة في التصلة لان توفيق علمائه في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفي ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة الى امته والى ان الدماء شامل للبرية ولذا جعل التصلة مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلة على سبيل التبعية فبه غاية ايجاز بدعي (قوله وعلى آله وصحبه) الظاهر ان الآل هنا بمعنى كل مؤمن تقى ليم الدماء

وقبول شفاعته (قوله) بقواطع الحجج الخ هذا وما يتلو من الفقرة على

نوع حصول الصورة والاولى بالنظر الى الخواص فانهم يرون الحق فيتمونه ويجعلونه اماما لنفسهم يهديهم الى الصالح وزماما يثبتهم عن الاقبح على ما يفي عنه قوله عز وجل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العوام فانهم لا يهتمون بنظرهم الى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الأدلة بل انما يرتدعون عن المتكبر خوف المؤاخاة وحذر العقاب والى هذا

المعنى يلتفت قوله تعالى لانتم اشد رغبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون فقيه (بالرحمة) اشارة الى ان فيما جابهه النبي عليه السلام كفاية للفرقيين في صلاح امرهم وانظام حالهم (قوله والبرهان) اما عطف على القواطع او يكون الصفة بالنسبة اليه موجهة لامتقيدة فان البرهان لا يفيد الا القطع والاطلاق على ما لا يفيد انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله وصحبه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التي تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبي وآله ببلى في الصحاح والرجل الله وعباده واتباعه وفي القاموس الله واتباعه واوليائه والشارح في حواشي شرحه لها ياكل عم الآل بمن هو بحسب النسب والنسب وجعل الاول من محرم عليه الصدقة الواجبة الصورية في الشريعة المحمدية

وهم بنو هاشم عند أبي حنيفة ومالك كالمطوية والباسية ورحمهم الله وبنو المطلب أيضاً عند الشافعي وإحدى
 ورحمهم الله وجعل الثاني من يحرم عليه الصدقة المعنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال السوري
 العلماء المجتهدين وبحسب الكمال الحقيقي الأتية السابقون والأولياء الكاملون والفقهاء الراسخون والحكام
 السارفون والأصحاب جمع صاحب ضد سيده وبمحله الزمخشري والرضي وغيرهم من المحققين
 وخالفهم في ذلك أبو نصر الجوهري واتباعه وأما الصحابة فهي جمع أواسم الجمع وفي النهاية لم يجمع فاعل على
 فمالة غيرها والصحابي بالنسبة إليها يقال بان لأصحاب جمع الصحابي وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود
 في غرف الجنان) هذا الحكم لم يعلحقته على أن يكون المراد من الأعيان خيار الصحابة وكبارهم يعني العشرة
 وتمام أهل بدر وبسطة الرضوان ومن يحدو حدوهم في ورود التبشير وأما على التجوز فيكون الأعيان صفة كاشفة
 أي الذين ثبت البشارة الواردة ﴿ ٧ ﴾ بالخلود في أعلى الجنان فيأبىهم كما في قوله تعالى فرفقا كذبهم وفرفقا
 تقتلون فلا يراد أن إضافة

قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير إلى عفو ربه
 النبي * محمد بن أسعد الصديقي الدواني * ملكه الله نواصي الأمانى * أن المقائد المضدية
 لم تدع قاعدة من أصول المقائد الدينية

بالرحمة لكل وقوله الأعيان بمعنى الأشراف صفة لأصحاب وكذا المبشرين
 لا صفة لمجموع الآل والأصحاب أثلا يتخصص الدماء بالأشراف المبشرين
 من الآل كالشجرة المبشرة ونشدها بدر (قوله فيقول الفقير إلى عفو ربه النبي)
 لا يخفى أن الظاهر الرحمة إلى ربه النبي أو العفو من جهة الرحمة فكانت أشمل وأبنا
 ملازم الطابق بين النبي والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها إلى العفو لاستعظام
 ذنوبه المحتاجة إلى العفو وللإشارة إلى أن عفو الذنوب يستوجب بواقي الرحمة
 ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديقي) أي منسوب إلى أبي بكر الصديق رضي الله
 تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصي الأمانى) جمع أمانة بمعنى المطلوب
 ولام الاستعراق يحملها شاملة للمطالب الدينية والأخوية والناسية
 فوق الجهة وتعليك نواصي الأمانى كناية عن تملكك أفض الأمانى كالأسارى
 والتخليد المقبوضتين في الأكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالأشراف فقد
 خصص المملوك وغفل عن أن نواصي الأمانى ليست بأمانى فضلاً عن كونها أشرافها
 كان نواصي الخليل ليست بخيل (قوله أن المقائد المضدية) أي المسائل الاعتقادية
 التي ألها قاضي عضد صاحب الموانف لم تدع قاعدة من أصول المقائد الدينية بعد المصادفة

بالرحمة لكل وقوله الأعيان بمعنى الأشراف صفة لأصحاب وكذا المبشرين
 لا صفة لمجموع الآل والأصحاب أثلا يتخصص الدماء بالأشراف المبشرين
 من الآل كالشجرة المبشرة ونشدها بدر (قوله فيقول الفقير إلى عفو ربه النبي)
 لا يخفى أن الظاهر الرحمة إلى ربه النبي أو العفو من جهة الرحمة فكانت أشمل وأبنا
 ملازم الطابق بين النبي والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها إلى العفو لاستعظام
 ذنوبه المحتاجة إلى العفو وللإشارة إلى أن عفو الذنوب يستوجب بواقي الرحمة
 ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديقي) أي منسوب إلى أبي بكر الصديق رضي الله
 تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصي الأمانى) جمع أمانة بمعنى المطلوب
 ولام الاستعراق يحملها شاملة للمطالب الدينية والأخوية والناسية
 فوق الجهة وتعليك نواصي الأمانى كناية عن تملكك أفض الأمانى كالأسارى
 والتخليد المقبوضتين في الأكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالأشراف فقد
 خصص المملوك وغفل عن أن نواصي الأمانى ليست بأمانى فضلاً عن كونها أشرافها
 كان نواصي الخليل ليست بخيل (قوله أن المقائد المضدية) أي المسائل الاعتقادية
 التي ألها قاضي عضد صاحب الموانف لم تدع قاعدة من أصول المقائد الدينية بعد المصادفة

إلى آخره) آثار العفو على الرحمة الشاملة ولغيره استقصاؤه لنفسه وأقرارها بالتفریط هضاً لها فان العفو
 يترك المقاب كيف ما كان الترك ثم في كلامه تلميح إلى قوله تعالى والله النبي وأتم الفقراء (قوله
 الصديقي) أحق نسبة نفسه إلى أبي بكر الصديق ليشهراته منسوب إلى ملازمة الصدق ترغياً للطلاب
 في الرجوع إلى مصنفاته وحشاً للمشغل بمؤلفاته ليمتد إليها ويظهر صدق مقالته وعلوم مقامه في تحقيق ما يتعلق به
 الاعتقاد ويحصل للمقتني أثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصي الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز
 بطلب الدارين والفقر بجميعها على طريقته التخليل بحال غلبة الأسارى المتوحشين والأعداى المتمردين
 وإخيل الجماع المقبوض بنواصيهم المسخر بمجوابهم (قوله لم تدع قاعدة من أصول المقائد) المساعدة
 على معناه التنزي وهو الأساس والأصل وإنما آثرها عليه قهنسا في العبارة وروما لتوافق الفقرة ورعاية
 السبب ومقابلة

المسئلة والاستثناء في قوله الا و انت عليها مفرع والواو لتأكيد لصوق الصفة بالوصوف عند الزعشمري
وواو الحال عند بعضهم والتي انها لم تدع اصلا من الاصول التي يبنى عليها المقادير مقرونة بصفة من الاوصاف
الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متبأساً بحال من الاحوال الابطال الاتيان عليها على الثاني يعنى
به تظاير الادلة عليها وتطابقها واقتضائها لصحتها وكونها على ما هي عليه في الواقع ولا يصح حل القساعة
على المعنى الاصطلاحي لما ان مسائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح في بعض تعليقاته
وحملها على المسئلة المتقدمة على نهج سابق في قوله في الاصول والفروع الكلامية او الضرورية في الدين على
نحو ما سألني بوجوب الامادة في الفقرة الثانية والاصل الحلل على الافادة (قوله من امهالها) اى مسائلها التي
هي المقاسد بالذات في الفن ومهماتا المقصودة بالعرض الا وقد صرحت بكفوله هو عالم بجميع المعلومات او امأت
اليها كقولها متصف بجميع صفات الكمال على ما صرح به الشارح هناك الا انه صريح في اثبات الصفات واما
الزيادة على الذات فلا اشارة ولا ايماء اليها في العبارة اصلا وستطلع عليه انشاء الله تعالى ولك ان تقول انها
لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة يعنى انها اشتملت عليها واحاطت بها في الاستثناء غلو في مدحها بما هو خارج عن
حد الامكان وتأكيدها لشمولها واحاطتها في الاتيان بانها انت بما دعت وصرحت بما تترك او امأت اليه
فكيف حالها بغيره على شاكلة قول الشاعر • واخفت اهل الشرك حتى انه • تخلفك الطيف التي لم تخلق •
(قوله و انما بحل المقادير الخ) من الوفاء وهو القيام بمقتضى العهد ٨ ◀ والشرح لما كان شأنه والغرض

من وضعه كشف المقاصد
وحل المقادير وبسط الفوائد
فكانه سبق منه العهد
بذلك فوفى به ولم يفر
ويحسب ان يكون من
وفي الشيء وقيامه وكل
فارتباطه بما بعده بتعيين
الا و انت عليها • ولم تترك من امهالها ومهماتا مسئلة الا وقد صرحت بها او امأت اليها •
ولم اطلع على شرح بها يكف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ارلها ما بعد في عداد الشروح •
اذ كل ما وصل الى من ذلك مقدوح ومجروح • فجداني ذلك الى ان اشرحتها شرحا واغيا بحل
المقاصد وتبيين المغايق • كافي في تحقيق المقاصد والقصص عن المغايق • ولم اترسل مع شعب
القليل والقال • على ما هو دأب اهل الجدل • القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال • بل
في بيدا العلم على حال من الاحوال الا حال كونها آتية عليها لا على نواحيها

من وضعه كشف المقاصد
وحل المقادير وبسط الفوائد
فكانه سبق منه العهد
بذلك فوفى به ولم يفر
ويحسب ان يكون من
وفي الشيء وقيامه وكل
فارتباطه بما بعده بتعيين

معنى التعاقب ونحوه . وينبنى بحل المقادير ايضا المراد من العبارة بازالة ما فيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف)

الفهم وتحقيق المقاصد انبائها بالبراهين وتبيين المغايق دفع مؤخذات الخصم ومنافضاته اعني المنع والنقض
وبالتقصي عن المغايق جرح دلائل الخصم ومنع مصادراته كاستدلال المثانية على قدم العالم ونحوه (قوله لم اترسل
مع شعب القليل والقال) اسان بمعنى القول وقال القراء فصلان استعمال استعمال الاسماء وتركاعلي ما كانا عليه
من البناء وفي الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اى عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من
الاسترسال بشمها اتباع الغير في ابتداء الكلام والجواب (قوله القاصرين عن انتهاج) صفة موصحة ان اريد
بالجدال محجادة الحق ومخاصمة الخلق ميلا الى ما يهويه وتضلعا بما هو فيه متجاوزا النظر ومتعلبا في التقليد بحيث
يفضلهم عما وراءهم ويحمله على الانكار بما عدها كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد ما يعم دعوة المخالف بالقائه
المشهورات والمسلّمات لتسكين له وتلين شغبه وتوهين عقيدته تخليصاً له عن الحرافة ودفعاً له عن
تصرف السابة بامثالهم الى الباطل وذلك هو الدعوة المأمورة بالشرع وسبيل الحكمة (قوله قال
الذي صلى الله عليه وسلم) انتج كتابه بحديث الاقتراق تيمناً وتبركاً وترغياً وتشبيهاً لاكتساب
ما يحسن وزهياً وتبليهاً عن اقرار ما يروى

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور في ضمن المهور فلا يكون تعريف الجزئي الحقيقي ولا مائفاً
للمسبأني في تعيين المراد به (قوله) ﴿ ٩ ﴾ انسان بثة الله الى آخره اعترض عليه بان النوع الحقيقي

لا يذكر في التعريفات
حدودا كانت او رسوما
واجب بان التعريف
لفظي وفيه اتساع وبان
الانسان جنس بالنسبة الى
الاصناف المندرجة تحته
ولا مانع عن كونه نوعاً
حقيقاً بالنسبة الى الحقائق
المتصلة جنساً بالنسبة الى
الماهية الاعتبارية ولعله
انما اختاره على الرجل
نفيه على انه لا يكون
ملكاً لاجباً كاهو المختار
او ميلاً الى مذهب اليه
الاشعرية من محويز كونه
ائق وتمسكوا بما لا يدل
على مدعاه وهو ما روى
عنه م كمل من الرجل
كثير ولم يكمل من النساء
الا مريم بنت عمران
وآسية امرأة فرعون
والذي ذهب اليه الحنفية
انه لا يكون اثنى ويؤيده
قوله تم ولو جعلناه ملكاً
لجناته رجلاً وقوله نع
وما ارسلنا من قبلك
الارجالاً نوحى اليهم
وقد نقل الاجماع على عدم
نبوة النساء ذكره الكرماني
في شرح صحيح البخاري

(بسم الله الرحمن الرحيم)

اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعد
مقالات الجمهور قال المصنف رحمه الله (قال النبي صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بثة الله
بمخلاف سائر المثلون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحى البعض
الآخر منها بان آنت على ما يستلزمها او اوامأت اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات
العقائد الدينية وحى الاصول ومهماتها وعلى الفروع مسئلة الا وقد صرحت بها
ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذا لبيان على الاصول كاهو منطوق
الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول
والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايامه
فكلمة او في قوله او اوامأت اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح
بها وقسم مشار اليها فقولون بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد
فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وآت عليها وهم جلى واجلى منه ما قيل في دفعه
انه من قيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح لئلا يظن
ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذ الحكم بعد التثنية في التحقيق ولذا كان ذلك
التأكيد خصوصاً بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح
آخر شبه بالذم وقد حل هذا القائل الاستثناء هنا على المتصل (قوله قال النبي
عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالقائمة
للسئلة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها
عقائد الفرقة الغير الناجية (قوله والنبي انسان بثة الله الى آخره) اخذ الانسان
في الجنس لئلا يدخل الملك والجن اذ لا يكون الانسانا بمخلاف الرسول حيث
جوز كونه ملكاً ولذا قيل بالمدح من وجه بينهما والتفصيل انهم بعدما اتفقوا على
اختصاص النبي بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبى واحد كما دل
عليه قوله تعالى ﴿ وكان رسولا نبياً ﴾ اختلفوا في انها متساويان كما ذهب اليه الجمهور
المعتزلة او النبي اعم مطلقاً من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه
الطعن في قوله تعالى ﴿ وما ارسلنا من رسول ولا نبى ﴾ اذ لو كان مساوياً او اعم
لما عطف على الرسول لان نبى احد المتساويين يستلزم نبى الآخر وكذا نبى الامم
يستلزم نبى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه الصلوة
والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقبل كم الرسل منهم قال
ثلاثمائة وثلاثة عشر جاً غيراً كذا في البيضاوى وما كان افراداً اكثر فهو اعم مطلقاً
وانت خير بان هذين الدليلين وان قدسا في المساواة بينهما لا قدحان في العموم
من وجه اما الاول فلان نبى احدهما لا يستلزم نبى الآخر واما الثاني فلجواز ان يكون

(قوله وهو انسان بثة الله الخ) التسمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمناً فلا يتنافى ذلك
ماسبأني من ان المراد من النبي هنا الفرد الكامل بموثة المقام على ما لا يخفى

وغيره (قوله الى الخلق) اى الخلق قليلا كان او كثيرا انسانا ﴿ ١٠ ﴾ كان او جنيا وجعل اللام العهد الذهبى

تمالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لاعتد عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿ جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ﴾ كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى القوى وذهب التنازلى الى ان الرسل ممتعين احدهما مساو للثاني والاخر اخص مطلقا فاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملك كالمسؤول كلهم ههنا بل باعتبار ان الرسول مخصص بالانسان كالتبليغ واما ما قيل ان الاول ان يقال رجل فى الجنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿ وان كان رجال من الانس يهودون برجال من الجن الآتية ﴾ ولا يكون النبي من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البت فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بحث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهله وان وجد فى البعض كبت موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبت فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول يتوحيه من باب ذكر الخالص وارادة العالم والخلق بمعنى الخلق الشامل للواحد والكثير الخالص بطلانة او العلم للقبائل واللام للعهد الذهبى (قوله تبليغ ما وحا اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبت الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الفرض عند الاشارة التاني لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه قرب فائدة التبليغ على البت ترتب الفرض على فعل فذكر اللام الموضوعه لثاني واريد الاول كما اشار اليه البضاوى فى قوله تعالى ﴿ وما خالف الجن والانسان الا ليمدروا ﴾ والتبليغ مصدر مضاف الى المنعول والمفعول متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والتواهي والوحى عز وجل الشروع ما ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع باشارة الملك من غير بيان بالكلام واتمات بهام الله تعالى بان اراد ينور من عنده والذين يرون الاجتماع ثلاثية عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد نمسا رابعا وسواء حيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وجا ظاهره اقاوى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لاختصاص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار فى اليه ان كان متعاقبا بوحى فالضمير المحرور طائى الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذ البت اليه يقادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف صلة الاجزاء ويؤيد تلقه بوحى قوله لا يشتمل من اوحى اليه

وهم فان التعريف للطبيعة (قوله لتبليغ) متعلق بالبت اعلم ان ما يرتب على الفعل من الاثر فى حيث انه يتجوز الفعل وعمره يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باعتا لاقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل فخرضا مقصودا وبالنسبة الى الفعل علة غاية وقد يستر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول وبيان للفرض والعلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلثة الاول انها ليست بمعلقة اصلا ولكن يرتب عليها مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الاشعرية والثاني انها ليست بمعلقة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معلقة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة واليه يسئل صدر الشريعة من الحنفية وماسبى المقاصد من الاشعرية قالام فى التعريف لام الفرض استعملت فى الفائدة على

(قوله ما اوحاه اليه الخ) في تمام الصلاة بالتبليغ والوحي نزاع وفي عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ والخيار فيه افعال الفعل الثاني فالضمير يرجع الى الانسان والوحي اما ظاهر ثبت بباركة الملك او اشارته او بالالهام واما خفي ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون قضيلاً واجللاً كبعض انبياء بني اسرائيل امروا بتبليغ ما في التوراة (قوله وعلى هذا لا يشمل الخ) الظاهر ما ذكره بعض الناظرين وهو ان النبي على هذا التعريف لا يشمل من اوحى اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لا يكون نبياً فلا ينقض التعريف بخروجه كازم اكثرهم لا قيل في زيد بن عمرو بن قنبل والله سعيد من الشجرة المبشرة لقي النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي وفي ملاقاته بعده خلاف والظاهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه ما في صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنبلى ثم تعبه به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشراح ويحتمل ان يكون عمره بنسبه على كونه مبعوثاً الى الخلق ايضا فانه لاشك في ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبياً عاملاً بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قداً قطع بعد العهد ﴿ ١١ ﴾ وانقراض نافته واحل الكتاب مجزوفون الكلم عن مواضعه

ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثاً الى غير كائيل في زيد بن عمرو بن قنبل اللهم الا ان يتكلف

فيما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل المطبوعين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام للتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتقل جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولوسلم فيجوز ان يكون المراد من الابعاد الى ذلك المبعوث اعم من الابعاد الى نفسه وإلى متبوعه من الرسول (قوله وعلى هذا) اى وعلى هذا التعريف (لا يشمل النبي من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبى فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعاً لافراذه ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعاً ولا صحيحاً ووجه عدم الشمول بتبادر المفارقة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لا يشمل في جميع الاوقات الاوقات ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدور في نظم الكلام

وقال الله تعالى ومن رغب عن ملة ابراهيم الامن سفة نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل النبي من اوحى اليه لكماله في نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يحتمل

(قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه الى آخره) وكذا لا يشمل بظواهره من اخر بمثابة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوسع عليه السلام فانه كان نبياً ما موراً بمثابة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام وتبليغ ما في التوراة الى الخلق (قوله كائيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثاً الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى قاه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيرى والى جواز منع كونه نبياً وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به (قوله لا ان يتكلف) وذلك بان يحتمل الخلق المبعوث اليه طاماً متساوياً لكل ما يفتقر المبعوث في الجملة سواء كانت المفارقة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن قنبل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مفاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه

اُطلق المبعوث اليه طاماً متسولاً لن يشار به بالاعتبار فمن يثبت لتكبير نفسه فقط باعتبار انه اوحى اليه مبعوث واعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليه (قوله والرسول قد اُخ) توضح بعد التعريف اعلم ان الرسول والتي اما مترادفان وهو مذهب القاضي عياض من المسالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة او متباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالاتبان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازاً في الآخر او بينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابن المنصور المازدي وغيره من الحنفية ويضد قوله تعالى وما ارسلناك قبلك من رسول ولا نبي وقوله تعالى وكان رسولا نبياً ولا ينافيه الحديث وهو ما روى انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا قيل فكفم الرسول منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جاً غيراً او الرسول اخص مطلقاً وهو مذهب طائفة الاشاعرة في الكشاف اشترط فيه الكتاب وورد بان الرسول ثلثائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعه كاورد في الحديث واجب تجوز تكرار نزول بعض الكتب وفي الانوار اشترط فيه الشريعة المجردة ورد بان اسماعيل عليه السلام كان رسولا نبياً ولم يكن له شريعة محددة وقيل النبي من اوحى اليه سواء امر بتليفه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والتي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام وقيل النبي اخص وهو من امر بالإبلاغ بلا ازال كتاب ولوضح مآذبه اليه الشارح من ان للرسول معينين احدهما مرادف للنبي والآخر اخص منه لا تحل الاشكالات واقضت المقالات (قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة الخ) المراد ﴿ ١٢ ﴾ من الكتاب المأمور بتليفه

والرسول قد يستعمل مرادفاً له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي فاشتققة من التبا بمعنى الخبر او بمعنى الارتضاع

كما اشترط ان لا يصح هذا التعريف الا في الوقت ان يكلف فعل الاحتمال الاول وجه التكلف تنميم المنايرة من الذاتية والاعتبارية كما قل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

سواء ازل عليه اوعلى غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحياً متلو او غير متلو ضرورة انه لا نبي بلا شرع يعمل به

(اه)

وعلى التعريف المذكور في الكتاب هو صاحب شرع يدعو الناس اليه وأو الفاصلة اما لتقسيم المرف وتوزيعه بانه نومان نوع منه صاحب كتاب وآخر صاحب شرع واما التفصيل القول في تخصيص الرسول بانه يخص بصاحب كتاب في قول وبصاحب شريعة في قول كما قد سلف وبههما عموم وخصوص من وجه والتي يسمها بل اهم منهما لتناوله من يثبت تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص الخ) يعني يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبي (قوله واشتقاقه من التبا) نه بالرجاع الضمير الى النبي المرف وقصر البيان على اشتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اسلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبار حسن مقابلتها وبالنظر الى لازم معنى النبي ثبتت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لامحالة وانه كالمستغنى عن البيان فبه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطلاق لانه خلاف الاصل ولا يرتكب من غير داع ولهذا اخره في الذكر و اشار الى رد ما نقل عن الجوهري من ان التبا بمعنى الاخبار والى ان ما في عبارة القاموس وغيره ما ارتفع من الارض مصدرية ولا يصح كونه بمعنى الخبر فان قيل بمعنى مقول لم يثبت نص عليه الزمخشري عند تفسير قوله تعالى يدع السموات ولذلك فسروا الاليم بالولم على صيغة المفعول حملاً على المبالغة واما قول (قوله واشتقاقه من التبا بمعنى الخبر) فالتبا بمعنى الخبر على ان يكون فيلما بمعنى الفاعل ويكون يائه منقلبة عن الهمزة (قوله او بمعنى الارتضاع) على ان يكون الهمزة في التبا منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي مأخوفاً من التبا بمعنى الارتضاع فاصله غير الهمزة

عمر بن ممدى كرب * امن ربحانة الداعي السميع * بروثى واحبلى هجوع * فقد زينه باهنا: لا يصبر سندا وباه
يجوز ان يكون وصف داعى الشوق بالسميع لانه سبب السماع كجمل السكنى قاطما ويجوز ان يكون وصفه
به تلقذاً بانه مسيخ تلبية واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض عليه بان حق العبارة سوفها في كلا الموضعين
على نهج واحد وباه منقول في الاول ايضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هى بالنظر الى تفاوت القول عندنا
لمسوم التبان او تمين الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستيلاء الهمم (قوله او التيسرة) على وزن القومة
وهو مرجوح والاول هو الحق وذكره الزعزعى والرضى وغيرها وايه ذهب سيويه ويؤيده جمه على
نحو كرماء واطراء وقراءة نافع على الهمزة غير انهم لما التزموا تبديلا بالياء روما للتخفيف وادغامها
صار كالمثل اللام نجيع على انباء وان كان جمع صحيح اللام كحظرفه فلذلك قدمه فان البداية دليل الضاية
(قوله للمهد الخارجى الخ) لانه الاصل الرجاء اذهو حقيقة التمين وكال الجز فناء الاشارة الى انى المهود
الذى يبره الاثمة وهو نيتنا صلى الله عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل) باو الفاسدة لا باذ التعليلة على ما فى بعض
النسخ فان كون المراد منه نيتنا صلى الله عليه وسلم على تقدير المهد من ضرورات المهد لا يقتصر الى
التعاون بالمقام الخطاى يعنى ان اللام تعريف الجنس فناء الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان معنى التى
ماهو من بين الاجناس لكن المراد الفرد الكامل من هذا الجنس بموعة المقام الخطاى وفى هذا حمل اللفظ على
معناه واردة الحقيقة فان اللام ﴿ ١٣ ﴾ لا يدل الا على معناه والاسم لا يدل الا على معناه والمدلول عن

اوهو منقول من التى بمعنى الطريق والبنوة واللام فى التى للمهد الخارجى اذ المراد
به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن فى المقام الخطاى

انه انسان يتناهى تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اهم من ان يكون ذلك الغير غيرا
بالذات او بالاعتبار فريد من حيث انه اوحى اليه مغايله من حيث انه عمل به انتهى
اقول والاولى فى التصريح ان يقول فريد من حيث نفسه المطمئة مبعوث ومبلغ
ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص
الى نفسه بلا سرية ويندفع الالهام وعلى الاحتمال الثانى وجه التكلف كما يجوز ان يكون
ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بشوا لتبليغ الى الغير وقد

او ذهنا مسبوقة بالذكر تحقيقا او تقديرا فهو لام المهد الخارجى كافى قوله تعالى فقصى فرعون الرسول وقوله
تعالى وليس الذكر كالانثى واليهما بماهى تلك فهو لام الجنس كافى قوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد
او اليهما بماهى على الاطلاق فهو لام الطيبة كقولك الانسان نوع او من حيث الانطلاق على جميع الافراد
فهو لام الاستغراق كقوله تعالى عالم النيب والشهادة او على بعضها فهو لام المهد الذهنى كقوله تعالى مثل الذين
حاولوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا فلانظر الى الوضع لما ان اللام لا يدل الا على معناه والاسم
الا على سواه حق ان يكون لام الجنس هى الحقيقة والاخرى بالتقدير غير ان الاحكام التكليفية والمجاورات
العرفية لما كانت قلما تتعلق بنفس الحقيقة من حيث هى اضمحلّت فى مظان غير فصار الاصل لام المهد
الخارجى بشرط تقدم الذكر الا ان يستغنى بالقراءن كقولك خرج الامير حيث لم يكن فى البلد الا امير
واحد اذ فيه الاخذ باليقين وترك الظن والتخمين ثم الاستغراق اذهو المفهوم عندنا اطلاق حيث لا عهد ثم لام الجنس

(قوله او منقول من التى بمعنى الطريق) فانه عليه الصلوة والسلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة
ايضا على ما فى القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن)
وهو نيتنا محمد اكمل الاتيماء عليه السلام وهذا القدر كافى فى حجة الاشارة اليه بلام المهد الخارجى وانما
حمل اللام ههنا على المهد الخارجى دون المطلق الذى هو الحقيقة عند المحققين تنبها على ان هذا الحديث
مالم يصدر عن سائر الاتيماء على نيتنا وعليهم الصلوة والسلام

(قوله ستفرق امتي) يعني ان الافتراق كائن لاجل حاله وان تأخر الى حين لمعني يقتضيه فان الاصل في السين التاكيد لان في مقابلة لقل في الكشف عن قوله تعالى اولئك سرحهم الله ﴿١٤﴾ السين تفيد وجود الرحمة لاجل حاله

(ستفرق امتي) اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلاث وسبعين فرقة) السين

اجيب عنه بمنع كون زيد نبياً ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال ايها الناس هلموا اليّ فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام غيري فكان مبلغا الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبني على ان اللام لام الفائدة وما من نبي الا وقد ترتب على بشه كاله في نفسه او لا ثم ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حل على لام الفرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكمال في نفسه على هذا يدل على ان الفرض الاصل من بشه زيد كاله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى (قوله اي امة الاجابة) وهم الذين آمنوا به في جميع مجاديه واجابوا لدعوة عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه المشبهة بنوع التشريف والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة ما قبله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ﴿ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾ حيث قال قال النبي عليه الصلاة والسلام افتقر اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهواية الواحدة واختلفت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهواية الواحدة وتفرقت امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهواية الواحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لاقابلة لهما لانا نقول الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبلوا بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فقل هذا يرجع هذا الحديث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد انه لفساية بعده لاجله لحل الحديث عليه فيأبه دعوى ظهور الامة الاجابة ورجعناهما من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل عليها وجها لكنه يبعد جدا فالاحتمال لم يدع قرينه بل بعده الواسل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة في كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه البعد المشار اليه في كلامه (قوله فان فرق الكفر) اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فاطنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بدلا من ملة واحدة والبواقي من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذي نقلناه بالمتن الظاهر منه كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما ذكره في دفع التوهم الآتي (قوله السين

ففي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سأتقم منك يعني انك لا تفرقني وان ايضا عنك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا وقوله فليكن بينكم الله (قوله السين) اقول عبارة الحديث في السنن الاربعة وغيرها من امهات هذا الفن واصوله باستانده عن ابن عمر ان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما نأله عليه واصحابي قال الترمذي حسن صحيح واما بهذه العبارة الواقعة في متن هذا الكتاب فانما يوجد في غير كتب الحديث غاية عن الاستناد كما وقع في الملل والحل الشهرستاني وفصل التفرقة للفزالي والمواقف للمصنف بل حكم النقاد

(قوله على هذا الاسلوب) وهو اضافة الامة الى نفسه (قوله وانت تعلم

بعده جدا) اي يبعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين (قوله السين

امالاً تأكيد

امالاً تأكيد اي معناه الجزاى الذى هو بتحقيق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقق هذا المقام يستدعى بنوع بسيط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس باى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل في هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول محتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اهم من الاصحاب ومحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعل الاول يكون شروعهما الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقرب الاستقبال كاللام في قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتأدر منه الحال كما ذكره النجاة وحيث لا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وقائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف في الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضا وهو مجموع ما في الدنيا والآخرة وان شرع في الحال الذى هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا لما اشرنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهما الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيستعقب حمل السين على غير معناه الحقيقى بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذى هو تقرب ووقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى يستمرع الامة في الافتراق المذكور اما بمعنى سيقع شروعهما واتمامهم قريباً وهو الظاهر ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولا تكليف في الآخرة فبدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولغائنا ان يقول لاوله للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد كما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهروا في خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده

بعدم محتملها وموضوعيتها
وابه الله لقد اطلب الشارع
في تفسير السين الموضوع
في الحديث وشرحه بالمعنى
القاسد الذى لا يساعده
اللفظ ولا ينجح هذه اللفظة
فكان هذا الطباق من
تفسير حسن الاتفاق
(قوله امالاً تأكيد)
افاد بمجمله في مقابلة المعنى
الحقيقى وبيان العلاقة
انه مجاز في التأكيد وانه
غير مبنى على التجريد
وقد نص صاحب الكشاف
رحمته وغيره في مواضع
عديدة ان السين لمجموع
معنى التأكيد والاستقبال
وان مدلوله تأكيد
مضمون الاثبات في
الاستقبال كما ان مدلول
ان لتأكيد النفي في
امالاً تأكيد اي لتأكيد
الافتراق وتحقق وقوعه
فانما هو متحقق الوقوع
قريب ببيان العلاقة
الى بها استعمل السين
الموضوعية للاستقبال
القريب في معنى التأكيد

الاستقبال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع) بيان للعلاقة ﴿ ١٦ ﴾ التي بها استعمل السين الموضوع

فان ما هو متحقق الوقوع قريب كاقيل في قوله تعالى * ولسوف يعطيك ربك فترضى
وقد اختلف الامة في الامامة والاسول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والتحل ذكر
ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي ناس من الاختلاف الواقع في اول زمانه
واختلافات هذه الامة بعد علمه تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمان
التي عليه السلام من المشركين والمناقين واكثرها من المناقنين كاعتراض بعضهم على النبي
عليه السلام في قصة الخاتم وغيره فقل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حل امة
الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر ليشمل المناقنين كسائر الفرق الضالة
الذين يحكم بكفرهم واما على حل الاقتراح على اعم من منشأه الواقع من المشركين
والمناقنين في زمانه عليه السلام مجازا فبرية توجد هناك عند اصحاب الحاشيين
واحتيال القرينة كافي في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل
الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حل الآية اولا
على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال
القرينة حين نزولها فلا اشكال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب
الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازي المراد بان بين القرب
وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقيق فان بعض متحقق الوقوع قريب والتكس وبعض
المتحقق ليس بقرين بل بعيد كخاق العالم في الماضي البعيد فسواء كان بينهما عموم
مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حلوا السين في قوله تعالى ﴿ سكتب ما قالوا ﴾
على تأكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا في الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق
الوقوع قريب اذ لا يدعيه طائل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا
كالتقريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف
لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى
في جانب المشبه على ان التشبيه في استمارة السين يجب ان يستتر بين القرب وتحقق الوقوع
لا بين القرب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستمارة بالكتابة
في مدخول السين لا على الاستمارة التبية في نفس السين وقد اشار الشريف اليهما
في قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (قوله كما في قوله تعالى الى آخره)
اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة للقسم اي هي داخلة على جواب قسم
مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى
نوني التأكيد خلافا لاني على الفارسي فانه يجوز دخولها مع مطلق التأكيد وان كانا
التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا
موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا قرر هذا
فقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف شاق وجهو الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين
الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي لان الاعطاء الذي يستغني عنه الرضاء انما هو

لازم بنى الاستقبال
القرب في الملزوم الذي
هو التأكيد وتحقق الوقوع
فيقبل اما بالتصرف في
معنى السين او المضارع
بان يراد منه المستقبل
فيكون السين تأكيداً له
ولا يكون على معناه
الحقيقي الذي هو تقريب
زمان الفعل المحتمل
وتخصيصه للمستقبل مع
كونه تكلفاً مادام لا يرتبط
بكلام الشارح اسلا
(قوله كاقيل في قوله
تعالى ولسوف يعطيك ربك
الحق) قال في الكشف معناه
ان الاعطاء كائن لا محالة
وان تأخر لما في التأخر
من المصلحة فان قلت
لام الابتداء على المضارع
تعطى معنى الحال فكيف
جاءت حرف استقبال
قلت لتمامهما الاغلفة
للتأكيد كما خلصت الهمة
في ياد الله تعالى لتوضيح
واضحهل عنها معنى

وتحقق الوقوع (قوله
كاقيل في قوله تعالى
ولسوف يعطيك ربك
قرضى) قال ابو على
الفارسي رحمه الله ليس
هذه اللام هي التي في قولك
ان زيدا لقائم بل هي

التي في قولك لانوم فانظر بينهما معانها لتقوية التأكيد فهما هوان اللام في لاقومن مؤكد (في)
بمعنى الفصل بخلاف اللام في لقائم وثابت سوف عن احدى نوني التأكيد فكانه قيل وليعطيك

التعريف (قوله او بمعناه الحقيقي) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بأنه لا يصح التردد بين المعنى المجازي والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمنا لكتبة او يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حمل على التأكيده المحض لا يرد ما اوردته التوهم فان بناءه انما هو على كون السنين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريباً من زمان النبي عليه السلام . وحاصل قبل هذا الزمان بدهور وتباعد الكتب المؤلفة في هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السنين للتأكيده فاما يدل على وقوع الافتراق ﴿ ١٧ ﴾ في مستقبل الزمان فلم يبلغ بعد زمان المورده هذا العدد في هذا غثه عن

او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما ينوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل

في الآخرة واللام هنا ليس لام القسم الماخلة على الفعل فقد شرطها الذي هو ملحق
احدى التوئين بل لام الاستدعاء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك
الى آخره . وهذا اللام ايضا موضوعه للحال فتدخل في الآية على معنى تحقق الوقوع
فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبلي كالامر الواقع في الحال في تحقق الوقوع فكلية
سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالإعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس
ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف
وان لم يكن مؤكداً باحدى التوئين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصوراً على الاعطاء
المستقبل الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس ويظهر الامر
واعلام الدين وما يدخله في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض اجزاء
هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف على تأكيد الحكم
والشارح هنا اشار في تأييد كلامه الى مذهب اليه ابو على الفارسي من النجاة وهذا
القدر يكفي ولا يلزمه ترجيح مذهب اليه في الآية على مذهب اليه جمهور المفسرين
(قوله او بمعناه الحقيقي) الذي هو تقريباً للاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته
على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وإشارته على طريق الكناية على انه
متراخ عن حياته عليه الصلوة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اهم مما في حياته
عليه الصلوة والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم للازم واريد الملزوم فقط الاوهام
(قوله وما ينوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حل الامة على امة الاجابة معارضته
وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة
فيه او على ما يشمل فروعه اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعه والخروج الاصل الذي
لا فرع له كالجزئية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

محمل الجواب (قوله انه
ان حمل على اصول المذاهب
ليس اصول المذاهب
ولا فروعه مما يدخل
تحت القسط والحصر
والذي في الملل والنحل
من ان كبار الفرق
الاسلامية اربعة الصفية
والقدسية والخوارج
والشيعة وفي النهيد من
انها سبعة الجبرية
والقدسية والروافض
والخوارج والمطبعة
والشيعة واهل السنة
وفي المواقيت من انها
ثمانية هؤلاء والمرجبة
والنجارية ليس يبنى
على قانون واحد مستمر
او نص مخبر عن الوجود
فالتحكم بقلة الاصول
وكثرة الفروع مطالب
بالبين وانه حسب عليه
وشعور فيجوز ان يكون
تعيين العدد المذكور لمعنى
يوجب ذلك وهو محتمل

ان يكون ما ذكره الشارح (٢) ﴿ كتبوى على الجلال ﴾ من كون الخائفة متباعدة بها ومحتمل ان يكون غيره

(قوله اشارة الى آخره) يعني ان المصارع لاشراك بين الحلال والاستقبال لاشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف
السين فانه موضوع التراخي فيشير اليه لامحالة قال الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبي عليه الصلوة والسلام كانوا
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولاً في امور
اجتهادية لا توجب ايماناً ولا كفراً ثم تدرج الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر مبدع
الجبني وغيلان المشقي ويونس الاسفرائي وغالفوا في القدر واستمد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

(قوله لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة معتد بها) ﴿ ١٨ ﴾ فبدل مخالفة بهذا القيد اشعاراً بمدحض

من هذا العدد وان حمل على ما يشتمل الفروع فهي أكثر منه توهم لاستدله لجواز كون
الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد

لان أصول فرقة أقل وما يشمل فروعها أكثر فلا يصح حل الأمة على أمة الإجابة
ومتنازه أمور * الأول استفادة بلوغ الافتراق إلى هذا العدد في أوائل الإسلام
من السنين سواء كان بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتأكد كما اشرنا إلى تلك الاستفادة
في قلدة التوكيد بالسين دون غيره من الأدوات فالتوهم المذكور متوجسه على كلا
شقي التردد السابق لأعلى الشق الثاني فقط كما وهم * الثاني كون زمان التوهم بعد
أوائل الإسلام اذ لا مجال للحكم بأقلية الأصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ إليه إلى
وقت الانقضاء * الثالث توهم ان العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص
ابداً وقد اشرنا إليه في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا أو نقصوا إلى آخره * الرابع
توهم انحصار الأصول في الأقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية أو في الشاملة
للأقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة
معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضاً واشارنا إليه في الجواب الأول ولله لاجل هذا
الظهور عبر عنه بالتوهم أما أقلية ما جعله أهل الكلام أصولاً فلا نهم جعلوا الأصول
الأولية وهم كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والتجارية والجبرية والمشبهة وأهل السنة وجعلوا الشاملة للأصول الثانوية ثلثاً وأربعين
عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من ان أصولها ثلث وسبعة
للخوارج وخمسة للمرجئة وثلث للتجارية وواحدة للجبرية وثلث للمشبهة وواحدة
لأهل السنة فسواء حل الأصول على الأصول الأولية أو على ما يشمل الأصول الثانوية
يكون أقل من هذا العدد ولما أكثرية ما جعلوه شاملة لفروع ثلثان المصنف في المواقف
جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضاً بالغة إلى ثلث وسبعين
عشرون للمعتزلة بكفر بعضهم بعضاً وأثنان وعشرون للشيعة بكفر بعضهم بعضاً وثمانية
عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلث للتجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلث للمشبهة
وواحدة لأهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق إلى فرق
أخرى كتشعب الأمامية والمشبهة وكتشعب أهل السنة إلى الأشعرية والماتريدية
فطلق الفرق الشاملة للأصول والفروع أكثر * الخامس توهم انحصار أمة الإجابة
في الأئمة لان ما بينها أهل الكلام هو فرق الأئمة مع انها شاملة للجن أيضاً (قوله
وان حمل على ما يشمل الفروع إلى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من عدل أصل
ذي فروع فرقة مقابلة لفروعه اذا قسم لا يعد مع الأقسام لاضمحلالها فيها كما اشرنا إليه
الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للأصل الذي لا فرع له وفروع الأصول
التي لها فروع كما اشرنا إليه والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لا شمول الكل
لجزئياته (قوله توهم لاستدله إلى آخره) أي صالحاً للاستدانة والدليل الذي
استد به غير صالح لان بعض مقدماته متنوعة وتحقيق الجواب منع المتصلة المانعة الخلو

المورد فانه حل الأصول
على الطوائف المذكورة
في الكتب المؤلفة في تعدد
أرباب المقالات وإظهارها
بان المراد بالعدد المذكور
في الحديث ليس أولئك
الطوائف لان الافتراق
الموجب لدخول النار
هو الاختلاف في الأصول
والعقائد ولو في بعضها
فان العقائد الحققة المنحصرة
بأهلها الموجبة لنجاسة
أربابها التي كان النبي
صلى الله عليه وسلم وإصحابه

ولم يزل الخلاف ينشعب
والآراء تفرق حتى تفرق
أهل الإسلام وأرباب
المقالات إلى ثلث وسبعين
فرقة (قوله لجواز كون
الأصول التي بينها مخالفة
معتد بها الخ) إشارة
بتقيد المخالفة بالاعتد
إلى انه لا يلزم من كون
الأمة فرقا مختلفة ان يكون
أكثر أصولهم وعقائدهم
متخالفة حتى يلزم كونها
أقل من هذا العدد ولا
ان يكون الأصول والعقائد
المتخالفة بينهم متساوية
تقاربا تاما حتى يلزم كونها
أقل من هذا العدد بل
اللازم في ذلك يكون
بعض عقائد كل فرقة
مخالفة لبعض عقائد
بأسواء مخالفة معتد بها

وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار هذه الأصول إلى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الأصول التي (على)

عليها تقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد أنه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومزيد وخالق وموجد لجمع الأشياء بالاستقلال إلى غير ذلك فمن أجل واحد أو أكثر من هذه الأصول فقد قالت عنه تلك العقائد الحقبة المذبية وسار من المتدينين وضل عنها وفارق عن المهتمين وهذه هي المخالفة المتدبها في الأصول وأما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات إلى صفات الذات وإلى صفات الأفعال وجواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام التقصي والنظم المحروس المتلو المجز بالكلام اللفظي كما ذهب إليه الأشاعرة أو عدم جواز هذه الإطلاقات كما ذهب إليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الأشاعرة بصفات الأفعال باسم التكرين كما ذهب إليه حنفية ما ورده الثوري من اتباع أبي منصور الماتريدي أو منها كما ذهب إليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم أخذوا من قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبحانه اسم ربك الأعلى وأمثال ذلك ففي مخالفة غير معتدبها في الأصول (قوله وقد يقال لهم الخ) جواب باعتبار كل من شق التردد يعني لو سلم أن المتبر في تمديد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لأصولهم يخص الطاقة باسم خاص بني عن تحكيمهم كالمقولة وفروعها الواسلية والتفافية ﴿١٩﴾ والغلافية والجاحظية والجلابية وغيرها بضمه هذا الأصل وكالشعة

وفروعها الامامية والاسماعيلية والنبانية والفلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها لكن لا نسلم أن أولئك الأصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الاتفاق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلملهم بلغوا هذا السدد في قريب

وقد يقال لهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في أكثر الاوقات على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالأصول الاقسام الأولية لأمثلة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ماعداها بكل من المعينين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتدبها بحيث يصال بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالنية والرابية بل هو الظاهر وان اريد بالأصول هي الأصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ماعداها فاختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الأصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملاسما بهذا العدد فقله التي بينها مخالفة معتدبها صفة كائنه للأصول لكونه فرعاً لها لاصفة مقيدة مسوقة لمجرد الإشارة إلى ان الأشاعرة مع الماتريدي اصل واحد لا اعلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لأجل تخصيص الأصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الأصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

من زمانه عليه السلام ثم اقترس أكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الأصول ولا ان جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فقل متشبه الاتفاق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هنا على تقدير اختيار الشق الثاني فقله وان زادوا او نقصوا ليس تقسماً بل هو تقسيم يعني لما كان المراد من الحديث الاتفاق الواقع القريب زمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق أصولها أو فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك أنه لا فائدة حينئذ في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الاوقات وفوت المقصود بالحديث من الترهيب والترهيب اذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها إلى الامة دون العدد المذكور او الاحالة إلى العلم بالمقايسة بينها مخالفة في الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد أنه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويريد بها الأصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الأصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في أكثر الاوقات فان قلت فلي هذا كان الاولى ونقصوا بالبرهان قلباً بكلمة او بمعنى الواز او باعتبار أكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي لن يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في أكثر الاوقات

بعينه على الغاية لا يصلح للانتفاص اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره وأشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يباغون هذا العدد في الاستقبال وينتهون الى ذلك الحد في ثاني الحال لان بناء الاعتراض على كون السبب للاستقبال القريب الموجب لتقدم وقوع الاقتراق على زمان الوردود (قوله من حيث الاعتقاد) يبين للمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على غلبة الاقتراق للحكم بالكيونة في النار ثم لا حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكميل والمبالغة وحمل الفرق على هؤلاء الطوائف الممهدة للفرقة في العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم في النار ﴿ ٢٠ ﴾ بحسب الاعتقاد لان الاقتراق

(كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى وافول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة متدهيا بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع قيدته بالتي بينها مخالفة متدهيا ولك ان يحمل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فتمكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن اليساوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ليسا بميمومين الى التقليل (قوله كلها في النار) يحمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اي هم كاشفون في النار ماداموا موجودين بالايحاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابدل لكن حملوا على الدائمة بهذا المعنى يأباهان دخولهم في النار لا يستعقب الايحاد الثاني لانهم في العرصات ليسوا في النار وان رأوا علامتها الا ان يعم النار من علامتها او يحمل الدائمة على لازمها الذي هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحمل ان يحمل على المطلقة العامة اي كلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لاجل اخلود والترديد الآتي معنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اي كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفساد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد ولجل العمل النير الصالح حيث للتعميل ومن منشأية (قوله فلا يرد الخ) هذا ايراد آخر على حل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حلت الامة في الحديث

في الفروع لا يوجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قيل وكذا لا يرد لو حمل الاستثناء على رفع الإيجاب الكلي فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق في النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة بصدق عدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى تلك وسعين فرقة وان الحكم في قوله كلها في النار على آحاد هذا العدد التي هي الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيصكون الاستثناء اخر احالوا واحدة مقتضيا لعدم عصياتها او مفقرتها مطلقا قلت

انما يكون الاستثناء رفعا للإيجاب الكلي اذا ورد السلب على ماورد عليه الإيجاب (على)

وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لو قيل ان الاستثناء لا يدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكيونة في النار وهو لا يدل على عدم الدخول في النار كما لا يدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لاحكم في الاستثناء وانما يثبت

(قوله فلا يرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا

أحد الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فصح اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستثناة في مقتضى الدليل (قوله خلاف الاجماع) منى على عدم تكفير المبتدعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له والمنصوص عليه من اعظم الأئمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة التروع ورؤوس المجتهدين كابي حنيفة والشافعي ورواه الحاكم الشهيد في مختصره عن ابي حنيفة وقال عبادة بن محمد بن يعقوب الحسافى كان ابو حنيفة رحمه الله يكف (٢١) لسانه عن اهل القبلة ويعظم حرمتهم ويراعى حقوقهم ويجاوز

عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين

انتهى وهو عتبار ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي الحسن الاشعري وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسي لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعري الوفاة في دارى ببغداد وقال فى اجمع اصحابي جمعهم فقال اشهدوا على ابي لاقول بتكفير احد من اهل القبلة لاني رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد قتل ابو بكر بن التذر مايل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف بدعته دليلا قطليا قال ابن الهمام والنقل الاول ثبت وابن

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذا من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة قاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول ففى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا شيء من المؤمنين الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين بمخلد في النار لان المعتزلة والخبرية مؤمنون بهذا المعنى. ويلزم تخليد هم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذا من فرقة الا وبعضها عصاة داخلية في النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا للزوم وانت خير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين ففى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا اليراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالاراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحلين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلزم صحة الحل على امة الدعوة لينقض دليله بان قال هذا الدليل جار في عدم صحة الحل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون اليراد قد حاق في نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا اليراد ايضا امور * الاول عموم كلمة ما في قوله عليه الصلوة والسلام ما لنا عليه واصحابي واستراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التطبيق على المشتق الذى تضمنه الطرف ان سبب التجاة عن النار هو اجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم التجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد او لاجل علمهم الكاسد * الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات الدين * الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقي لا المجازي

المنذر اصرف بالنقل نعم يقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء قلت والقندوة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابي طالب رضى الله عنه وقد سئل عن اغوارج المحكمة الذين هم اخبث المبتدعة وابعدهم عن الحق واصلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر فروا قيل فناقضون قال ان المناقضين لا يذكر الله الا قليلا ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فنم قال قوم اصابتهم فتنة فقموا وصموا

(قوله بعيد جدا) بل لاصح له في هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التي قولوها من النبي صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق في اواخر عهدهم مع ان النبي عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمي يدخل النار بسبب ماصدر عنهم من المعاصي كاقبال لعلى رضي الله بشر قاتل ابن صفة النار وغير ذلك مما هو مشهور في كتب الاحاديث والسير والاكابر فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا شفاعا شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعاتهم وصلاح اعمالهم لان من توفى في الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعا فقد عرض على الذل على ما ورد في الحديث الصحيح قلت ما حمل العدد المذكور في هذا الحديث على التحديد دون التكتير واريد من الفرق الطوائف المتفرقة في العقائد واصول الدين لم يكن ان يراد من الفرقة ﴿ ٢٧ ﴾ المستثناة منهم الفرقة الموصوفة

والقول بان مصيبة الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذي هو طول المكث * الرابع حل الاستثناء على التحقيق لا على التزويل * الخامس ان لا يضر جمع معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد تفرع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثاني بان قال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان مصيبة الخ) جواب آخر عن الاراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كإفهامه السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومصيبة الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعا او بدونها فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد القاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى

وكيف يجوز ان يحكم على من توفى في الحساب او احتاج الى الشفاعا (قوله بعيد جدا) وذلك لعدم المواعيد الواردة في دخول العباد فيها واما ما قيل ان بسده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعا لان من توفى في حساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعا فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من توفى في حساب والمفتقر الى الشفاعا ناجيا

(مرجوح)

ايضا فلا يضرنا فيما لا مجال له جهنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسامحة كانوا في زمان حيوة عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ماصدر عنهم من المعاصي على ما هو الميسر في اكثر كتب الاحاديث وما يفي ان يثبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا الفرد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الواحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولاشك ان خروجها عنه يقتضى عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلما التزم في الثمانيات

انهم في النار وانما حمل الغزالي في فصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذي اورد فيه من قوله ستغرق امي نيفاو سبعين فرقة الناجية منها واحدة واما في هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولاً فلان الاستثناء عن الكائنين في النار لاعتد المذنبين مطلقا واما ثانياً فلان الكلام على هذا التقدير يكون نقوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخر) اما من جهة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول يبعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد لانه صرف عن الظاهر وحل اللفظ على غير المتبادر به عليه السلام اراد استقلال مكثهم يعني ان من تحت عقيدته لو دخل النار يكون مكثه قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فبعد التي عليه السلام عن فة المكث يبادل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيبا لامة في تصحيح العقائد وملازمة طريق السنة ﴿٢٣﴾ والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة اوجواب آخر عن الاراد وتقليم

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا يبعد عن الحق بمعنى باطل اذا اجماع المتقدم على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالنجاس كالحجاج ويؤيد وامثلها يدخلها ايضا * فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا قالوا يجب على الشارح من طرف الملل اثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك ارباطا هذا السند المساري لاستبعاد قانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة المدللة القسالة بان مطلق الدخول مشترك ثم ربه باننا لاسلم ان مطلق مصيبتهم مغفورة كيف وهو احتمال يبعد جدا او حمل الجواب على المنع كقوله انما احببته بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالملم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يتضح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يمارض بالادلة الظنية ويجب على الملل دفعها للمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يحتمل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بمجاوز ان يحتمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء على الحديث على احتمال يبيد مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اي كل البعد وتلي المقيد راجع الى القيد فيبقى أصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعد ثم انه جواب ثالث

لنفي ورود اي لا يبعد ان يكون اراد هذه العبارة الدالة بظواهرها على عدم دخول الفرقة الواحدة اصلا استقلالاً لمكث من دخل منهم فيها واعدة قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف سائر الفرق فان دخولهم

رقعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان مصيبة الناجية مغفورة مطلقا (قوله ولا يبعد ان يكون استقلال مكثهم الخ) اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قسماً وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني



مابرون وانكرهم وقال را * مادرون وانكرهم وحلوا را

وبما ذكرنا ظهر ان من يجوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصي ولاخفاه في ان لقوة السبب تأثيرا في قوة السبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها فلة مكبتهم حتى يلزم ان يكون المراد من فلة المكث عدم طول المكث فيكون مجازا في مجاز قتائل واما تجويز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فمضمحل لانهم هم الذين على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه كافي الحديث ولايتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ في نظم الحديث على الاول دون الثاني فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولان كونهم على عقيدة النبي عليه السلام واصحابه لا ينافي التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطعن قاضي شاهد صدق على التفاوت لانه لو سلم التفاوت في اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلا لم يطلناه الموجب لدخول النار ولا يبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة في كينونة النار لبقائهم فيها ﴿ ٢٤ ﴾ بعد خروج جميع من دخل من افراد

الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الواحدة قيل ومن هم) اى الفرقة الناجية

مع تصحيح فلة الدخول من الاعتقاد والعمل باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو اغلوط المستمار لطول المكث كخلود القتائل للمؤمن متعمدا فالنبي كلما كالحله المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الواحدة او اختيار الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول ومحة الاستثناء مبنية على تزيل دخول الناجية لاجل علمهم بمنزلة المدم لقله مكبتهم بالنسبة الى غيرهم وتلك الفلة بالنسبة الى غيرهم بسبب محة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب في تصحيح العقائد وان عم فلة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القتائل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلاثة تنقض دخول سائر الفرق في النار البتة مع ان القبول والشفاة جازان في حق كل مؤمن طام ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجب بان قوله عليه السلام كلها في النار محمول على استحقات الدخول فيها لاعلى الدخول بالفعل ومثله شائع في الآيات والاحاديث واما القول بان القبول والشفاة لا يجريان في ضلالة العقائد فبعد جدا (قوله قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ماسبب نجاةهم ومن هم فيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الاصلية اظهر اشتقاقا واشهر استعما لا وابت لانه فيكون اقل مصداقا حتى قال صاحب الكشاف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكبتهم في النار الا الواحدة غير عن طول المكث بالكون في النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيبا في تصحيح العقائد

الاعتقاد وقال ان فلة مكبتهم فيها يجب ان يكون لآمر مشترك بين جميع

آحادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا لاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب (العارض)

الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فن حينئذ انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكته فقد بعد عن الحق وكيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيبا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان تمسكوا فيها بالا حاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم ولا يترسلوا مع عقولهم اوعم النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان

(قوله الذين هم على ماانا عليه واصحابي) * اعلم ان المصنف حل الافتراق في الحديث على افتراق الامة في الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التي اتخلفها صاحبها وحل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فانشاء الشارح المحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندى ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثر اذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الاحاديث والآيت وجرى مجرى الاشكال في كلام العرب وارباب اللغات كما في قوله تعالى * ان تستغفر لهم سبعين مرة * وقوله في سلسلة ذرعاها سبعون ذراعا * وقوله صلى الله عليه وسلم استغفرك الله في كل يوم سبعين مرة * وقوله من صبر على حرمة ساعة من نهار تساعدت عنه جهنم سبعين خريفاً وذلك لاشتغال السبعة على جهة اقسام العدد من الوتر والشفع والشرة على كماله والسبعين على كثرتها فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ما عليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام بالشرعية والعمل بمقتضاها باللائمة عليها ومحافظة حدودها بآثار ما اجتبت ونفى ماقتها والسكوت عما سكنت عنه مع مجانبية الهوى والبدعة فيكون ﴿٢٥﴾ اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها

(قال الذين هم على ماانا عليه واصحابي) رواه الترمذي

المعارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لامطلق المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يسئل السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لا محالة بخلفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت قبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ماانا عليه الخ) اي هم كانوا مستقرون على ماانا كانوا مستقرين عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الطرفين اسما لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة افعليه في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوده وذلك انما يستفاد من الاسم لان الفعل الماضي وهو ظاهره ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمحوه

حذو النمل بالنمل حتى ان كان فيهم من باتى على امة علانية كان في امتي من يصنع ذلك فقد حل افتراق امة على تمام الموافقة وكال المطابقة على افتراق بني اسرائيل وبالع في كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الواحد منهم على امة علانية وزاد افتراق امة على افتراقهم ولاشك ان الافتراق بالاثني على الام ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد وبالجملة ان الحديث يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تخريضا وحشا على ملازمة طريقته والاعتصام بها بلا يقنوا في امثال هذه الافتراقات المهلكة فينبذ لا يرد الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها اقل من هذا المعدل لانه لا يصح الحكم بالخلود في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج الى محمل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذي) اقول ولكن لا بهذه العبارة التي اوردها المصنف بل بحكم التقاد وائمة الثمان بعدم مجتبا

والاصحاب جمع محب جمع صاحب اوجع محب مخفف محب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجسدى لاعلى الاستمرار الدوامى
كاذكروا في قوله تعالى ﴿الله يستهزى بهم﴾ الآية ولم يصر النبي عليه السلام
على نفسه مع انه المتبوع في كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب
على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى
﴿اولئك على هدى﴾ استمارة امانيسية بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح
والثبات فيه باستملاء فارس على فرس جواد في كونهما سببا للتجاة عما يخاف
والوصول الى ما يرام واستمارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس
ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استمارة تمثيلية بتشبيه حال المتقدم مع
اعتقاده بحال المستعمل على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين لاسباب التجاة
والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل هم الراكبون
على ماثانا راكب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ماعدا كلمة على
كالتسار المحقق الشريف الى الشكل في حاشية المطول واجتماع الاستمارة التبعية
والتخيلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين السلامة التفاضلية
والمحققون مع الشريف المحقق واعلم ان المراد من هذا القول الشريف الهم
الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه
والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فيجئ عند تدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم
(قوله والاصحاب جمع محب) بسكون العين كفرخ وافرغ وهو جمع صاحب
بمعنى سواء كان جمعا لفظا كاذهب اليه البيض او لم يكن كاذهب اليه البيض الآخر
في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حلا للحديث على
الاستعمال الشائع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خافهم الزمخشري
في مثل شاهد وشاهد واصحاب واصحاب وذكر الميداني ان ههنا الجمع عزز
في الكلام جدا (قوله اوجع محب) بكسر العين كتمر وتمر تخفيف اى مخفف
محب بتشديد العين الذى هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كيت
واموات وخير واخير لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض المجلات ولا جمع
محب مخفف صاحب لانه يكمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد
ههنا انه جمع محب بسكون العين مخفف محب بكسر العين لوجهين الاول ان محب
بكسر العين لم يوجد بمعنى صاحب والافعال اوجع محب بالكسر كتمر وتمر
فهو اما مخفف المشدد او مخفف صاحب فذكر الصواب بدون تخفيف مما لاوجه له
الثاني انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع محب بالسكون جمع

وموضوعها (قوله والاصحاب جمع محب) هو جمع صاحب كالركب جمع راكب على ما هو مذهب الاخفش واختار الجوهري ووقع مثل ذلك عن الزمخشري وغيره واما عند سيديوه فهو اسم جمع لانه ليس من ابناء الجمع ولا يبعد ان يكون مراد من الجمع (قوله هو جمع محب) عطف على قوله محب ولذلك زاد قوله جمع لمبد المهمل فيكون على الاول كنهز وانهار وعلى الثاني كتمر وانما هو انما يجعله جمع صاحب كطاهر والطاهر لما ذكره الجوهري فيما جاء في المثل اجنابها وابنائها اظن ان المثل جنابها وبنائها لان فاعلا لا يجمع على افعال ولكن صاحب الكشاف قال في تفسير قوله تعالى وتوتا مع الابرار جمع بر كركب وارباب وصاحب واصحاب وفي تفسير قوله تعالى يوم يقرم الانهار جمع شاهد ولا جمع محب كيت واموات لعدم نيته في صحيح العين ولا محب مخفف صاحب لانه لا تلحق فيه حتى يخفف

(قوله وهو من رأى) تعريف للمصاحب اخلص بالنفي المراد المعلوم في المقام وهو الصحابي المنسوب الى الصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجمهورى ان الصحابة بالفتح الاحباب وهى في الاصل مصدر وفي النهاية اتها جمع المصاحب ولم يجمع قاعل على فاعلة غيرها وغلب على اصحاب النبي عليه السلام ولا يطلق على غيرها اصلا واعلم ان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من محب غيره قليلا كان او كثيرا يقال محبت فلانا حولا وشهرا او يوما وساعة وفي العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كملقمة والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر واصحاب الشافعي وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك محبة النبي عليه السلام مؤمنا به واصطلاح اهل الاصول والفقهاء الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لاشك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأي واصحاب ابي حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله في المحبة لا يتخذونهم غرضا بعدى وقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ ٢٧ ﴾ لا تسبوا اصحابي فان احدهم لوافق مثل احدها ما بلغ مباحدهم

ولا لصيفه وعن موسى السيلاني قال آيت انس ابن مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احد غيرك قال في فاس من الارباب قد راوه فاما من محبة فلا سنده جيد حدث به ابو زرعة الرازي بحضرة مسلم وعن ابن المسيب رحمه الله انه كان لا يمدح محابيا الا من قام مع النبي عليه السلام سنة

وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال محبته او لا

صاحب او مخفف محب بالكسر (قوله من رأى النبي عليه السلام مؤمنا) كلمة من لدن العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملائكة لا يخرج الصحابي الاعمى كان ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من رأى النبي عليه الصلوة والسلام بمد التوبة مؤمنا بعض الحديثين عمم عن رأى قبل التوبة ليدخل الراهب الذي رأى النبي عليه السلام في الشمام قبل التوبة وآمن به بملامة المقام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصداقا معترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملائكة سواء كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

اوستين وغضا منه غزوة او غزوتين (قوله مؤمنا به) مغن عن التقيد ببقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا للمعلق الى الكامل فلا يصدق على من رآه مؤمنا به ثم ارتد والياذ بالله وبنت على ارتداده كان خطل ولكن هذا التعريف المذكور في الشرح لا يشمل بظاهره الاعمى كان ام مكتوم وغيره ممن لاشك في محبته

(قوله وهو من رأى النبي عليه الصلوة والسلام) مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا كان ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يمدح محابيا ممن رأى النبي عليه الصلوة والسلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه محابيا ويقال لا يضر في كونه محابيا بالاطلاق اى في وقت ما الكفر التلاحق كما لا يضر في قولك الكفر السابق وان طال زمانه فيه (قوله سواء كان في حال البلوغ الخ) وسواء تحللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام او لم تحلل

وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلالى والتبى الحاصل بتبعية الاورين
وسواء طلال محبت مع التبي عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له
محبة اصلا اذ الملائكة لا يقتضى المحبة كما في ملاقة الطفل واورد على هذا التعريف
انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر فمؤذ بانه
تعالى مع انه ليس مصحبا قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لاعلى
المنتقلة وبالتزام انه مصحبا وقت الايمان لابعده كما انه مؤمن وقت الايمان لابعده
ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا
ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه مصحبا قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم
لصاحبها في نفسها لا بزيادة التكلم واما الثانى فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد
لان اطلاق المؤمن بدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد
فيطلق عليه المؤمن قبله لابعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه التعريف
انما بدور على الاتصاف بكونه رابيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد
والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد الذى رأى التبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف
بدور بسد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون مصحبا بعد الارتداد ايضا على
ان كونه مصحبا في الجلة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام مانا عليه
واصحابي لان المنبر في صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة
فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعى البطالان ولذا قال الشارح في الحاشية
الاولى ان قيد قولنا وبقي على ايمانه مثلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال
الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الفرض يميز الاصحاب
عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقائه
الاطلاق شرط لحديثه وليس كذلك فان بقائه شيء لا يكون شرطا لحديثه بل الامر
بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا
وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قيما آخر فان اطلاق الصحابي على هذا
يشترط باسرين احدهما الرؤية حال الايمان وتانهما البقاء على الايمان الى آخر العمر
لم على هذا لا يظهر كون شخص مصحبا قبل الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذى
ذكره الشارح اولى بما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشترنا الى
ان الصحابي كما يكون من الانفس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك
والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملائقة له عليه السلام ليلة المعراج
بحسبه الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا
اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع اتمهم
لا يوتون ابدا بعد الملائكة لا يقال لارتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بشئ
نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

(قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) زاد لفظ المقاصد لان كل ما في الرسالة ليس من العقائد و فيه اشعار بان الاشارة وقعت على ما في الذهن ﴿ ٢٩ ﴾ من المسائل المرتبة من حيث الحضور الذهني والتعريف النوعي سواء

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لاموت ارواحهم والكلام في الثاني (قوله) وهذه عقائد الفرقه الناجية) لا ينبغي ان اتصاف تلك العقائد بضوان عقائد الفرقه الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقه الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قبله السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الرغبة في الرسالة بلائها الى انها اصل ينسب اليه عقائد الفرقه الناجية كاتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جمعه جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فقل قلب (قوله) اشارة الى مقاصد الرسالة) الى الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمهسا ولا انه مقوت لغرض المصنف من التخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتفريق عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص اشارة بزيادة المقاصد الى اور * الاول اشتغال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيجي منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الاثمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضي الله عنه شوري بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضي الله تعالى عنه في الثالثة وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقه الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه السلام وجميع الاصحاب * الثاني ان مقاصد الرسالة ماثرة اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى واجب وامثاله من العقائد المتدرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه * الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصح الا ان المقصود الاصل من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل (قوله) والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المتقدمة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي واردة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد التبيينين على الآخر وان كان الموصول

كانت هذه الجملة ابتدائية او الحاقية فتكون عقلية اذ لا حضور للمعاني المرتبة ولا الالفاظ والنقوش الدالة عليها في الخارج عند المشير حضورا تصلح للاشارة الحسية والحكم عليها بانه عقائد الفرقه الناجية فلن قيل الحاضر في الذهن ممكنة بالموارض الذهنية ومتشخص بها فلا يصلح للحكم عليه بذلك اعجب بان المراد من المحصور في الذهن التفتاه اليه وملاحظته اياه مع قطع النظر عن الموارض وذلك واقع فان للذهن سلطانا على تجريد الشيء عن الموارض وتعرينه عن الفواحق ثم ان الصالح للوصف والاخبار عنه بانه عقائد الفرقه الناجية وغيره وما يتعلق بغرض المدونين به بان ذات ليس الا المعاني والالفاظ والنقوش وسائل ومقصودة بالعرض والتبع فاسما بالكتب لا تقع حقيقة الا على المعاني واما قوله ما اشترت كتابا

كذا او قرأته فهو محمول على التجوز ومن قيل اطلاق اسم الدول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه لا يتعلق هذا الفعل الاعلى المشخص بعيني والموجود الخارجي ونسبوت شيء للفرد لا يستلزم ثبوته لطبيعة المطلقة والمراد بالعقائد ما يتعلق بالفرض بنفس اعتقاده اي المسائل التي يكون المقصود منها نفس اعتقادها

ما يتعلق الفرض بنفس اعتقاده

في الحديث ظاهراً في الاعتقادات * اعلم ان الرسالة اما عبارة عن المعاني والالفاظ
او التقوى ولاقاتل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كان العلم امة عبارة عن الادراك
او الملكة او المعاني ولاقاتل باحتمال كونه الفاظاً او تقوى وقد اشتهر بين المحصلين
توجيه امثال كلام المصنف هنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته
وتصحيح فيها اريد بهما المتساويان بالذات باونكيب التجوز في احدهما الطرفين
او في الاسناد او في الحذف والشارح هنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم
الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة الخيرية واختار في تصحيح الحل التجوز
في طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلما يحتاج الى
القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات
عند المحققين ومنهم الشارح (قوله ما يتعلق الفرض بنفس اعتقاده) الموصول
هنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام
الشرعية بقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التي عند الشارع
مع شيوعها في هذا المقام قال شارح المواظف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة
الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد النسبية
لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يترجم ان المسماة
بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتصلق الفرض بنفس اعتقادها لا مطلق الاحكام
التي يتصلق الفرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح قوله
وتسمى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخليلي ثمة معان الاول نسبة امر الى
آخر ايجاباً او سلباً وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم
انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثاني ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرها من السلب والكراهة
والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهي المرادة
من كيفية العمل وليس المراد من الحكم هنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار
الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحولاتها الوجوب واخواته
وتعلق الفرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك
الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدث العالم
وقاؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفروعية انما
هي المسائل والنسب الخيرية لا ادراكاتها ولانه ياباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة
الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخيرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث
الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لادراكها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد
الى ضمير الموصول الذي هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الازعاني بيانية من قبيل
اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور
الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة التجريبية وانما يلتفت الى مثله
لضرورة كالضرورة في تعريف بعضهم المفرد بما الاراد بجزء لفظه دلالة على جزء
منه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المنى
واضافة المنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل
احدى الاضافتين على الثانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه
لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد
التساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المنى كالضاف
فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النجاة ولما لم يكن الحكم ههنا للمنيين
الاخيرين تعين الاول فراده ان المراد من المقائد هي النسب التجريبية الشرعية
التي يتعلق الفرض بنفس اعتقادها ثم الفرض انما يملل به الفعل الاختياري فالمراد
الفرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها او تعلمها والمتبادر من الفرض الفرض الاصل
ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الفرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الفرض الاصل
من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام
كما في العلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف
عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام فرضا بالتبع كما في العلوم الآلية كالنطق
على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالفرض الاصل من تدوين الاحكام
الشرعية او تحصيلها اهم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق
ما ذكره المصنف في المواقف من ان المراد بالمقائد ما قصد به نفس الاعتقاد دون
العمل (قوله من غير تعلق بكيفية العمل) الظاهر ان الظرف المستقر حال
من الضمير المجزور وكلمة من منشأية وغير بمعنى الامر المتباير اى حال كونه ناشئا
من مقابر تعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه في الجملة
ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه المسألة بهاتين الواسطتين
كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون من معنى
الباء على ما في المعنى وكلمة غير مجرد التي اى حال كونه ملايا بعدم التعلق بالكيفية
ثم انه ليس المراد من التعلق المنى هو تعلق الفرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله
الى الفرض بل المراد تعلق الاحكام التي كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل الى آخره وايضا لامنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت
الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات
المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائمة بان العمل
مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف كحصول
الصورة اما على الاولين فظاهرا والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات
وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو
العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل
لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواظف الكيفية في قسم الفرعية حيث قال
ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخيرية بكيفية العمل فانها متعلقة
بالكيفية القائمة بالعمل لتعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف لتعلق النسبة بالموضوع
وبالقضية لتعلق الجزء لكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة
عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية
اكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل لعل اشارة الى محمولات مسائله والمراد
من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعين الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس
المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود
التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والواجب
واجب وبالتدبوس مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح
على الخنجر جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد في بعضها الآخر التعلق بكيفية
الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد
كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم
الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات
وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل
وبالجملة فالمراد عدم تعلق حاشتها بالكيفية كما اشار اليه الخليل ولا يلزم عدم امتياز
تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق
الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول يقيد النفس لانه في الحقيقة تأكيد معنى
لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يرتب عليه مجازا
كالعمل فيبدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثاني
ان المتبادر من الغرض هو الاصل والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها
في الجملة الا ان الغرض الاصل من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض
بالنفع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواظف قيد النفس ايضا ولاجل

وقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والحج والوضوء
وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

ان تميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الفرض بالاعتقاد لم يكتفوا
في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى ما يتعلق عامته
بالكيفية وايضا لو اکتفوا به لاندرج في الاصلية ما ليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية
الاخلاق والفرض الاصل من منها تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد
وكتفاصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل
بان جميع ما جاء به الرسول حق من جهة الاصلية والفرض الاصل من تلك التفاصيل اماظ
النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواظ
من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف
شارح المقاصد اداة الحصر ولقاتل ان يقول قيل هذا كان هذا القيد من الشارح
مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد
تعلق الفرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الفرض من هذا القيد الاحتراز
عن شيء بل هو اخطاب لقائمة بتحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية
متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان يضمن كالعلامة التفاضل
في شرح المقاصد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل
ولا يخفى ان التعلقين في التفسيرين متباينان لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها
بالفرض من تدوينها وتخصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفي القضية
او بنفسها والاتقان ان يكون التعلقان في التفسيرين من نوع واحد كان الاتقان
في تفسيرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرفي
التقابل وليس تعلق الاحكام بالفرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح
الحقق ههنا بقيد مع زيادة لفظ الفرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق
الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالفرض من التدوين او التحصيل والتقابل
بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة
وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما في شرح المقاصد على التعلق
بالفرض في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخليلي هناك جملة
التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذناني
بطرفي القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المقيد ولا يخفى فساد
لان تعلق الحكم بالقضية المتقدمة او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية
فلما يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاجرائها وانما
تخرج بقيد تعلق الفرض بالاعتقاد بقي كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق
على بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخيره
من الحج في هذا المقام
ليبادر كون افعال الجوارح
من العمل وان كان المراد
مطلق الافعال فاخبره ليعده
عن كونه مثالا للمعنى
المتبادر وان انطبق على
المعنى المراد وذلك موافق
لما اورده الحافظ ابو القاسم
ابن عساکر في تاريخه
دمشق من حديث ابن عمر
رضي الله عنهما حيث قال
قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بنى الاسلام
على خمسة اسهم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله واقام الصلوة
وايتاها الزكاة وحج البيت
وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد في التذيل قوله تعالى • وعن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون • وفي الحديث الصحيح قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون وفي رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي قائمة لامر الله لا يضرها من خالفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الاواحدة ما لنا عليه واصحابي اذ لا شك ان من يهدي بالحق وبه عدل وظاهره ولازم امر الله يكون ناجيا لامة الله من كان وعين كان ولا يمكن من هذه الجهة تمييز الفرقة الواحدة والجماعة المخصوصة كالخفية او المالكية او الشافعية او غيرهم ولذلك لم يجز النبي صلى الله عليه وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامر الله هو ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام من الشرع البهي والوضع الالهي الثابت بالوحى المين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية ومجامع الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب على التريمة والحفاظة على حدودها من غير زيادة وتقصان اذ هو الهدي وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به فالغرض اللازم والواجب القائم الاعتصام بمجمل امة المؤمنين والوحى المين والثبات على التريمة والحفاظة على حدودها من غير زيادة وتقصان اذ التقيس والايزاد بطلان وتعرض للفساد ومن ثم قال النبي عليه الصلوة والسلام ستة لستم ولنستم الله وكل نبي عجب الدعوة وعد منهم الزائد في كتاب الله وتارك سنته وقال ابو حنيفة رحمه الله ولا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة في باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما وصف به نفسه وسماه والاقارب اقرارا صادرا عن ﴿ ٣٤ ﴾ مطابقة جنته والتصديق بانه حق بالمعنى

(الفرقة الناجية)	الذي اراده مع عدم التجاوز عن حد الدلالة
لملقى الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدن المأخوذين في تفسير الاصلية ولا غلص الابان يقال عبادة	فائسبات ما اثبتته ونفى ما افاءه والسكوت عما

عداءه من غير تعطيل وتعرض لتأويل ولافرقة بين صفات وصفات ولابحث عن حقيقتها (المقابلة)
الامن جهة الانبات وكذلك في احوال القباية وتفاصيل احكام الآخرة وما يشابه منها معلوم باسله ومجهول بوصفه كل من عند الله فوجب الايمان بظلمه والتصديق بباطك وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه وايهام النقص في البعض والاستحالة قائما بشوهم لو اثبتت على المقابلة والتشبيه ولم يراع ما هو الواجب من حق التنزيه وعن ذلك قالوا كل ما لا دليل عليه بحسب فيه وان مذهبا في الاصول حق ومذهب الخالف باطل قطعا ومن نقص عن ذلك اوزاد قد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والاحاد ومن يضل الله فله من هاد واما باب العمليكات ففرض وروا الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص والتقييد وترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متعالية الى حد ولا داخلية تحت حصر وعد لم يكن الوقوف عند الاحكام للتصوص عليها والحفاظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجبا والاخذ بالظن رخصة لتشمير المجتهدين وقهقهة الائمة ونظروا في النصوص والاحكام وابتوا للتصوص عللا وجعلوها مقصودة للشراوع وطردوها والحقوا المسكوت عنه بالنطوق به في الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وجهة اوجبت ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو مما لا يتماثل بالدين نقيبا واباناً وحكمه موكل الى البرهان ويدور معه ابن ما كان وليس من الامور التكليفية حتى يجب اثباته اوفيه ولا يتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فن ادعى خلاف

ذلك وزعم ان شيئاً منها داخل في عقيدة ابن خلدون عليه وُصف امره وصار من المعتدين وهذا الذي فصلناه هو مذهب امام الاغة ابي حنيفة رحمه الله واحياه الاعلام وطريقهم التي تلقوها عن النبي عليه السلام واحياه واول امام معتبر صنف ﴿ ٣٥ ﴾ في عقيدة ابي حنيفة وجماها بالاسناد الصحيح والنقل المتبر فيأبث هو الامام ابو جعفر احمد

وهم الاشاعرة

ابن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله في كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس في هذا الباب وكل الاعتقاد وتنام الاعتقاد فيه على ذلك الكتاب وام الله انه عقائد الفرقة الناجية المنطبقة على حدود الشرع حذو القطعة بالقطعة ولذلك اتخذه جمهور الحنفية من الرافقين وغيرهم اماماً لقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبخاتم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو التصور الماتريدي من الفقهاء الحنفية في تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتجريده عن البعيد بهمان فيما بين ما اتياه فرقا خفياً وبونا لطيفاً لا يكاد يفهم من ان يكون الثاني للاول خاتماً وطريقه هذه هي التي تداولها حنفية

المقابلة في قوله وتقابلها الخ لشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير القرعية وقيد الحينية ملحوظ في التفسيرين فلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصل من تدوينها في كتب الكلام بغض اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحلل تابع لغرض اهل الفن في الاصلاة والفريعة فلي هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطينا الكلام لان المقام من مزالق الاندغام (قوله وهم الاشاعرة) اي الفرقة الناجية الاشاعرة فبه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العلم راجعا الى المرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بمحمل اللام على الاستراق او الجنس اي كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المربع للاشارة الى المهود الخارجى الذى هو الفرقة الواحدة المستتاة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهمى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جائزة بان الناجية انفسهم لاغيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السلمين الجازم بان هناك فرقة ناجية بذلالة الحديث لكنه تردد في انها اشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين لبسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلاما من السلف والاصحاب الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه حل الاشاعرة ههنا على جميع الاشهر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء ياء بل هي علامة النقل من الوصفية

ماوراء النهر (قوله وهم الاشاعرة) قالوا هي جميع اشعري حذف بالانسية ثم جمع على التثنية وزيدت التاء عوضا عن الياء كما قبل بضادة وسراوذة للبنداديين والمروزيين ويقال للواحد منهم اشعري بناء على ان تكثر النسبة يوجب حذف احدها للهجنة كما قال الشافعي محمد بن ادريس لاصحابه

(قوله) اي التابون في الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري (تفسير لكلام المصنف وشرح لمناه ولا يصح تعيين المراد منهم اذ لوصح ادخال المتريدة في اتباعه كاتيل واقلاهم في جانب المستثنى منه في زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعري على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن أن يقال انهم اتبعوه في الاصول وقد قال في المواضع ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لوصح آه لا يصح اصلا لوجهين الاول تبيان الاصول وكثرة اختلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي قد صنف ابوالحسن الاشعري كتابا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتابا ناقضا لما صنفه اولوا الا ان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأ في بعض المسائل ويطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطأ فلا بأس بالنظر في كتبه واسما كها واطمة صاحب الشافعي اخذوا بما استقر ﴿ ٣٦ ﴾ عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا

اي التابون في الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعري ابى قتيبة من البين وقيل الى جده ابى موسى الاشعري رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف حكم بان الفرق الناجية

الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله) وهو منسوب الى الاشعري (اي) الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعري وهو ابوقتيبة من البين والاشعري اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعري علم شخص والاشعري جمعه بزيادة المسمى بالاشعري كاهو الوجه في جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعري واتباعه يحمل كل منهم مسمى بالاشعري على سبيل التليب والحق بها التاء علامة للنقل كاتى السلامة (قوله) وقيل الى جده (اي) منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعري من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما الى به بصيغة التريض لوجوه الاول انه يؤدى الى اجتماع ابى النسبة وحذف احدها للتخفيف الثاني انه غير متضمن لوجوه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشعري لان الاشاعرة جمع اشعر لاجمع اشعري بخلاف الوجه الاول في الكل (قوله) فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم ينظرى لا يحكم به شيء من

لا بأس بما سلك تصانيف ابى محمد عبدالله بن سعيد القفطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تبلغ عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثاني عدم صحة نسبة الانواع فان المتريدى والاشعري من اهل العصر الواحد متقاربان في المولد والوفاة وكان الاشعري ببغداد والمتريدى بسمرقند ولم يسبق بينهما لقاء ولا سماع فضلا عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع

في بلاد خراسان وما وراء النهر في الاصل المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها (الفرق)

مذهب الاشعري هذا الظهور وانظم تاموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقادهم وأسا الأئكتة شاذة ربما اعتوت على ابصار افكارهم اثاروا اليها تزييفا ونسبوا الى المتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب وبرجل اقدم من الرجلين واتباعه واثبت في تقرير مذهب ابى حنيفة في الاصول ورعاية اتباعه في حفظ العقائد على الالوب المتأني عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح السابون في الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس يبعد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فيقول في السلف الصالحين والائمة المحدثين بمن ذكره في المواضع قلت لعله يحمل العدد المذكور في الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الاقتراق ويؤم ان السلف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبي عليه السلام واصحابه غير

داخلين فيهم والظاهر ان المصنف للزم ان السلف والخلف والاشاعرة متفقون على العبيدة الواحدة غير مختلفين فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على ما في شرح المقاصد من ان المشهور من اهل السنة في دليل خراسان ﴿ ٣٧ ﴾ والوراق والشام واكثر الاصل هم الاشاعرة وفي دليل

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية • قلت سياق الحديث مشربا بهم

ملووا النهر الماتريدي وقد علمت ما فيه (قوله) وكل فرقة تزعم انها (الناجية) وذلك ظاهر لا ريب فيه الا ترى الى العلامة الزعفراني مع توسعه في العلوم كلها ونجده في تفسير كتاب الله تعالى وقرط اطلعه على فنيه واساليه كيف ادعى ان الفرقة الناجية هم المخزلة حيث قال في خطبة الكشاف واخواننا في الدين من افاضل الفئة الناجية الدلية الاجاميين بين على العربية والاصول الدينية عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد وقال في تفسير سورة الاخلاص اللهم احشرنا في زمرة المائتين من العالمين لك القائلين بعدك ولدتوك احشركم من عبيدك وقال في سورة آل عمران ان المراد بالولي العلم الذين عظمهم الله بهذا التنظيم حيث جمعهم معه ومع

الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه باذلة قاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا بمجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لدعي المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب بآيات المنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد والادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تعين حقيقة قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده (قوله) قلت سياق الحديث مشرب الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واحشائي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام واحشابه والاعتقاد امر باطن لا يعلم كيفية الاباخبار صاحبه عنه والتي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبي عليه السلام فيما اشار في ظاهر تلك الاحاديث قطعا وبمجرد الاحتمال الغير النافذ عن دليل لا يثبت اليه ولا ينافي القطع والابتنين قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجاوز في كلام المقرر والحدود التي من جلتها القصاص تندري بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظواهرها بدون صرف

الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدلهم هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالجمع الساطعة والبراهين القاطعة وهم علمه العدل والتوحيد ثم اكد الجملة بقوله ان الذين عندنا الاسلام يفتيدان قوله لا اله الا الله توحيد وقوله قائما بالقطع تعديل فاذا اردفه قوله ان الذين آفقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عندنا وماءد فليس عنده في شيء من الدين

(قوله قلت سياق الحديث) حيث قال الذين هم على ما انا عليه واحشائي

وفي ان من ذهب الى التشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجود لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كثري الى غير ذلك من فضول اوردها في كتابه فيما تصب لاعتزال الظاهر الربال والا ترى المحقق الطوسي مع كونه علما في الحكمة ومثلا في العلوم العقلية والقلبية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والا ترى الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني من اكابر الصوفية حيث جعل الحنابلة مع اثباتهم للمكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الحنفية اتبع ابى حنيفة التمعن بن ثابت الكوفي وسهام مرجئة والغواجر يسعون انفسهم بالشرائع بمعنى انهم شروا باقتضام الجنة كاقال بعضهم * انا الوليد بن طريف الشاري * قصورة لا تسطى ينارى * ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كاقال زاهد من مفتيهم وفتيهم عمران ابن خطان السدوسي يسوب ابن ملجم في قتله عليا رضى الله عنه وفيه عليه بقوله * ياضرة من تقى ما اراد بها * الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا * انى لا ذكره يوما قاحبه * اوفى البرية عند الله ميزانا * اكرم بقوم بطون الطير اقبرهم * لم يخالطو دينهم بشيا وعدوانا * وهكذا كل حال فرقة يمسح الظن في رايه ومذهبيه وينزل الحديث على نفسه ويحكم بجملة اصحابه من غير تلخيص مضاه وتطبيق على مصداقه ومبناه ليقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقيل الرضى هو القول من غير ﴿ ٣٨ ﴾ استناد الى وثوق فيلزم ان يكون دعوى التجاسة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثاني وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل في مجرد الدعوى ومطلقا ولو سلم قلنا ذلك فرقة غير الاشاعرة كذلك

المتقدمون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يمسكون في عقائدهم بالاخبار الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه

كسر فكلهم هذا المقر بالتجاوز بلا صارف وهذا البيان اذفع عن الشارح ما يتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن نواحيها لان سياق الحديث التاميد على انهم المتبعون للاخبار مطلقا لاني انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والاخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية ليست

واما دعويهم فهو حق موثوق لما ذكره الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلزم طريقة السنة والجماعة ويحافظه على حدود الكتاب والسنة ويحجج الهوى والبدعة وفي ذلك كل السلامة وعام التجاسة وكل استحالة وايام تقص نظرنا قيامها قائما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايضة الثواب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فربما لهم بالرفاق والا فهم اسوة لنيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامنة من قواعد واصول وضما المتئلة واقتنাম الاشاعرة واكثرها قد قام على بطلانه براهن عقلية وقليلا لا تبقى معها ريبة وانما المتجى هو التقيد بالشرعية والحفاظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دعات والظن في الاشعري حسن فانه كان املا طالبا صالحا دينيا متسكيا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثر فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط في البدع والفرط على احكام الشرع واما المذهب المشهور فيما بينهم في هذه العصور المتأخرة فهو ارك المذاهب المحدث في الاسلام وامرها للاتباع قد طار شروره وعم في الدين ضرره واعتزى الناس هذا الداء الضال الخبيث كلهم الا من عصم الله وقيل ما هم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبهم هذا ليسوا اسد حالا من المتئلة والروافض وسائر المبتدعة *

(قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتلة الخ) حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم في الامور موجب لما استحسنه
 عزم لما استقبله فوق الملل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجزى فيه النسخ وليس المراد
 انهم يقولون بالحسن والقبح المقلين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل في شيء ولا ينافي المحافظة على
 حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام واصحابنا الحنفية وجهودهم مع كمال ثباتهم وملازمهم
 عليها واستقرارهم فيها وفرط محابتهن عن البدع والاهواء قائلون بقولية الحسن والقبح اخذاً من قوله تعالى
 ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴿ ٣٩ ﴾ وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث يعني ان في

وسلم وعن اصحابه ولا يجاوزون عن نواحيها الا للضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم
 كالمعتلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك انما ينطبق
 الخ والاخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتسكون الخ مشتملان
 على حكيمين ايجابى وسلبى والحكماء الايجابيان في الحصرين الاخيرين دليل الجزء
 الايجابى من المدعى والحكماء السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى من المدعى على
 ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صفرى مشتركة بين الدليلين وتقريرها
 بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون
 بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة
 ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصفرى فثابتة بسياق
 الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على الاشاعرة
 فلان الاشاعرة يتسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست
 غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولاشئ من غير الاشاعرة
 بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثاني ان لاشئ من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة
 اما الصفرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبى من قوله انما ينطبق فلان غير
 الاشاعرة لا يتسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال هذا المقام (قوله
 ولا يسترسلون) استرسال الشرع عدم جمدها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل
 عن الاصحاب كالمعتلة المتشبهين بذيل الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام
 شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم فييدان الشيعة انما يقيمون المنقول عن ائمتهم الاتي
 عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم وفيه ما فيه بل ما يبيح منه من ان الشيعة
 توافق المعتلة في اكثر الاسواق يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم
 لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتلة ولا مع النقل

لما استقبله على ما فهمهم يساهمونهم في التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بمد كمالها وعقيدة
 اهل الحق مع تكمالها بتشريع الاحكام وتبديع عقائد في الاسلام اتساعا لاهوائهم وتبرأ آرائهم قل الله يهدي للخطى
 افن يهدي الى الحق احق ان يقع امن لا يهدي الا ان يهدي قالكم كيف تحكمون وما يبيع اكثرهم الا الظن
 لا يبنى من الحق شيئاً ان الله علم بما يعملون وان كذبوك فقل لي عسى ولكم عملكم اتم بريئون
 ما اعمل وانا بريء مما تعملون

(قوله ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة) هذا ومثله قريع للمؤمنين فإن المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة لابي عليه السلام ولا لاصحابه * (قوله قال ابن المطهر الحلي) معارضة لما مر (قوله قد باحتنا في هذا الحديث الخ) ولا يخفى انه لا اشارة ولا ايماء في الحديث الى اعتبار ما ذكر الخ في تعيين الفرقة الناجية واستقر عليه وأيهما نيم يجب مخالفة تلك الفرقة لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود ما فات عن سائر الفرق من اصول الدين وإركانه المتبر في عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغي ان يكون هذه الكثرة بالنسبة ﴿ ٤٠ ﴾ الى بقية الفرق بان يخالف كل

فرقة في الاصول ولو في بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون في أكثر الاصول لا بالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منها في جميع الاصول (قوله ومعنى الا الشيعية الامامية الخ) لا يقال الحديث صريح في أنهم على طريقة الاصحاب وهي جمع الجميع واقفه تسعة فكيف يرجو الشيعة النجاة اذ هم لا يوالون من الاصحاب الا ثلثة او خمسة ويشيرون عن غيرهم بل يتخذونهم خرضا لانا قول اصحاب يشيرون من ظلم عليا رضي الله عنه وغضب منصبه في زعمهم وقائله ويوالون من عداهم كابن ذر النضاري وابي ايوب الانصاري وخباب بن الارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذى

ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن انتمهم لاعقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحتنا في هذا الحديث مع الاستاد قصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغي ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ومعنى الا الشيعية الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان انتمهم معصومون من الذنب اتبعوهم في القمل والقول ولم يلتفتوا الى ما روى عن الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن الاثمة خلاف اعتقادنا في عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الاثمة اذ لا دليل على عصمة غير الاثمة واما لعدم صحة الرواية عن الاثمة بهذا يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال ان انتمهم تروى عن النبي عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن مطهر الحلي) هو كالتوسى من الشيعة الامامية والفرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضى المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شاتها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأى من ان المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى انبساط دعوى الاسترسال مع العقل فانها مع كمال حداقتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلها وحكما بمقدمة وهمية هي ما استقر عليه وأيهما واستقر عليه فاستقر الرأى الى آخره ولا يخفى ماله لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول قبله ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتسدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في أكثر الاصول كما حله الشارح عليه فذلك ظلمه المنع ولا دلالة في الحديث عليه

الشهادتين ويلا بن ابي رباح المؤذن وكل من مل قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا (قوله)

من الصحابة على ان لهم ان يقولوا ان المتبر تلك الطريقة التي كان النبي عليه السلام واصحابه عليها في حياته

(قوله المتبعين آء) أى غير استنادهم المروى الى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم بالصحة في انتمهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوا بهد وفاته (قوله في اكثر الاصول) ولا مخالفة بينهم في بعضها اصلا (قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية في اكثر الاصول كفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الإرادة وقدم الكلام وكفى اختصاص الخلق والابجد له تعالى والقول بوجود الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال الصمد في افعاله ولم يقل الامامية توافق الثنائية او الاسماعيلية او غيرها من طوائف الشيعة لان نوافهم انما هو في موالاته على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يقيد ان بعضها لا يتعلق بها كتابات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خالفوا فيها المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها بالفروع اشبه وقد اسلفنا ان المراد الافتراق في الاصول (قوله بل الا ليق بذلك هم الاشاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرها وانما لم يتعرض لابطاله لكونه مجاوبا للمقول غير مخالف للمقول اذ لا شك انه ينبغي بل يجب ان يكون بين العقائد المتجبة والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولا يتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق او البعد عن الواقع او مقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة اليهودية يلزمه ان يكون تلك الفرق الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة في الاعتقاد مخالفة قوية معناد بها اذ لو لا ذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولان مدار النجاة هو التوسط ﴿ ٤٩ ﴾ بين طرفي الانحراف والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق

القاضية من العدالة والحكمة والشجاعة لعدم حصوله في كل واحد.

غيرهم من الفرق فانهم متضاربون في اكثر الاصول * قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا مخالفتها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الا ليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

من افراد الفرق الستة في هذا الحديث ولا يخفى ان يكون مذهبي متوسطا

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اشبه لدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزامهم وما يقال المعارضة لتعارض فاسر لا يتبدى كاذكره المصنف في رسالة الآداب

سببانه منزها عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه قالا شاعرة يقولون بين المذاهب المعروفة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى الصادة مطلقا ووجوبه شرطا وثبات الصفات مع نفى البنية والتعريف وبوالون الاصحاب كلهم بخلاف المتألفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفى الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والخسائية والكرامية يقتضون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية يتكرونها افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون في الالهيات والاسماعيلية بدون الملم والمعتزلة بوجوب عقلا وبينية الصفات والكرامية بغيرتها والروافض يتبرؤن عن الشيعيين وغيرها والخوارج عن الخنتين والنواصب عن على رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لا يكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التعلق في سائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبات الصفات ولكن لا امورا موجودة في الخارج كالا شاعرة ولا ينفونها كالتلافة وينزلون بحسب الكبرياء بين المتزلاتين ويخصونهم باسم الفلاسق ولا يقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لا نقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولا ينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قريش ولا يجوز من غيرهم كالخوارج ولا يشترطون ان يكون من بنى هاشم او اولاد على كالشيعة وبوالون الصحابة كلهم ولا يتبرؤن عن على رضى الله عنه كالنواصب ولا عن الخنتين كالخوارج ولا عن الشيعيين وعثمان كالروافض ويقولون بوجود النظر في معرفة الله عقلا لا شرطا كالا شاعرة ولا ينفونه كالسمنية وبافادة

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سماعا على مذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى كونه لطفًا وكون اللطف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد لا يحسب جرى العادة كالاشاعة ولا بالاجاب كالفلسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع المتزلة فيها وقصوا من الاعتزال الا بطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة في عدم توافق سائر الفرق والا فالخاتمة المتد بها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تتحقق في اصل واحد (قوله مع كونه غير جسم) للاراد النقص بالكرامية والخاتمة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الا انهم لا يترهون الله تعالى عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولا يخفى انه ليس من ما يترتب عليه الهلاك والتجاة ولا يقول به الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ما وضعت في له ولا يدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان بمعنى نفى الابداء والخلق عن الوسائط فهو مما يقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولا يخالف فيه الا المتزلة ومن يحدو حدوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العلية ﴿ ٤٢ ﴾ عنها فهو مما تفرده الاشاعة

هل انه ظاهر مذهب الاشعري كما سيجي في الشرح (قوله ولا غيرها) نفى العبرة على الحقيقة ضد الحنفية وقد ما بالاشعرية وانما ظنه مجرد اصطلاح فخر الدين الرازي واتبعه من متأخريه فانه لما توهم مغايرة الصفات وتعدد ما وزيادتها على الذات واضطر الى القول بإمكانها لزمه ان يكون نفى العبرة مجرد اصطلاح لا يترتب عليه الفرض وهو نفى تعدد القدماء وتكثر الواجبات (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) من مقترنات الحنفية واما

لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كسنة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتزعمهم المكان والجهة بل في جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى العين بقاءه اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم

ويكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانسل انها الشيعة الامامية لا غير كيف والايق بذلك هو الاشاعة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولانهم الكبرى قالوه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة دليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اي كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط شيء آخر يتولد منه او يتوقف عليه فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو فضل كل شيء يمكن بدون اعباء شرط وقناجاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى العين انتهى البلاد الشرقية والمرقى بقاء اندلس انتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حيا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارسل الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط مادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيابدون

الاشعري واكثر اتباعه ان ارادة الشيء عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط (ما) الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعة انما واقفوا الحنفية في عموم الارادة وشمول القدرة واما في استزادها الرضاء والامر والحية وكراهة الضد فهم مع المتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة يجرى بان العادة يعدم رؤيتها فانه تعالى اجري ذاته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية اعمى الصبغ بقاء اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقية والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمتزلة فانه عندهم عين الارادة

راضيا للكفر والمعاصي ومجا لها وقد قل عن وجل ولا يرضى لمباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد (قوله الاجماع) هو لغة الزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لاصحابي ان يجمع الصيام من الليل والاتفاق من الجمع لان الزم باجتماع الخواطر والاتفاق باجتماع الاراء واختصار الشارح على الثاني لما ان الصالح لان يكون مرادا في المقام هو هذا وهو ليس في صدد استيفاء بيان معنى الاجماع واما لان الزم والاتفاق معنى واحدا كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والحل والمقد) قد براد من اهل الحل والمقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد براد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لطلق المقد كالتكاح والنسب والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والقسوخ وقد براد ادباب الولاية العامة والكلمة الساقطة في اقامة الحدود واجراء الاحكام كالحلف والقضاة واختلفوا في الاجماع الذي هو جهة شرعية واحد الادلالة الاربعة في ركنه ومجله وشروطه واحله وغايته على اقوال فئات في محلها مع مالها وما عليها وذهب القاضي ابو بكر الباقاني وجماعة من الاشاعرة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين في وقت خواصهم وعوامهم وعادتهم وفاسقهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة القاطعة على حجية الاجماع من قوله تعالى كنتم خيرة امة وقوله عليه السلام لا يجمع امة على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجة هي اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كما في حديث التفرق فلعل الصفة الموجبة للحجية لا ترتب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالمدالة وملازمة السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة ﴿ ٤٣ ﴾ لانهما تشریف للامة وتكرام لهم فلا يمتنع موافقة العوام والفقهاء

واهل البدع ومخالفتهم في الاجماع وجودا وعدما قال الفزاري الطبعي المعلق بوضوح ما لا يدري الى امله فاجمع عليه الخواص

عليهم فيها كما يشترطونه كسبهم (اجمع) الاجماع هنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والحل والمقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين واجمله شروطا عادية من الارشام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع هنا بمعنى الاتفاق) يعني ان الاجماع

فالعوام يتفقون فخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالنكاح الذي لا يعرف الا بالكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والفروع وغيرهم ممن قصر نظر في صناعتهم ولم يجاوزوه الى غيرها ولا عمل به بطريق الرأي والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتأنيق من المتطوق والمفهوم والمقول له حكم العوام في عدم اهلية الاجماع فله در الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك في القول او الفقل او الاعتقاد فيتناول الاجماع القول والقل والسكون وقوله جميع اهل الحق يشتمل الكثير والقليل فلا يمتنع فيه عدد الثوار واحترز به عن اتفاق البعض فانه لا يكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والمقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثاني وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدى سائر الامة وقوله في كل عصر احترز به عما يوجه عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والمقد من بدء الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان اداة حجية الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمتنع على ذلك التدبر قبل القيامة لعدم الانقاد والافقار لاقضاه التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص بالوجود بزمان الصحابة على ما ذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اي الحجة المعروفة العملية احترز عن الاتفاق في الامور الدنيوية والحسية والقولية لعدم الفائدة عدل عن قولهم في امر دني صدق على الاتفاق في الاعتقادات والاحكام شائع في المسائل الفروعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع في الاعتقادات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاد فيها لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الوفاق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

الافق محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لا يكون الاثنا عشر والاتباع الظن في الاعتقاد غير سائق بل لابد له من قاطع فان الله سبحانه قدم في مواضع من كتابه على اتباع الظن وقد ثبت ان الدليل الظني كخبر الواحد لا يفيده العلم وانما مفاده العمل واقتفوا على ان مذهبا في الاصول حق ومذهب الخالف باطل قطعاً فلا يتصور انعقاد الاجماع فيها بل التقديس والتبجيل واحوال القيامة يثبت على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولا يجوز البحث عنها بل تصديق على مرادها تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتناع التعطيل وعمادي الحوادث المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى اقراض الدنيا يوجب النظر والاجتهاد وربما يلحقه الاجماع (قوله فان المذكورات ليست كذلك) اي ليس شيء منها كذلك وهو ظاهر على مذهب علي مذهب اليه الباقراني وغيره وكذلك على مذهب اليه الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية (قوله ولذلك نسب الى طائفة مخصوصة) دليل آخر كما ان الاول دليل على ان الاجماع ليس بالمعنى المصطلح لانه لا يتصور حينئذ ارتباطه بما يبيده لاشتاله عليه وتوهمه معناه في نفسه قال في حواشي التهذيب المعنى موضوع للعمد المقيد بالبصر الخارج عنه فان اسنده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى لا تمس الا بصرا ولكن تسمى القلوب التي ﴿ ٤٤ ﴾ في الصدور وقال وعجت ابصارهم

فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسب الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين الصارفين باحداث رسول الله صلى الله عليه وسلم

هنا لقوى بمعنى مطلق الاتفاق للمصطلح الاصولييين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعي ما عيّد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان الجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام لا يجتمع ائمة على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ولستهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالايجاب المائريدي الخاففة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعة الخاففة في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك ما يلزم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر

الى غير ذلك من النظائر الشائعة وحصله ان البصر لو كان مأخوذاً في مفهوم المعنى لم يصح نسبة المعنى اليه بظاهره فلزوم التكرار ولا يرتكب المجاز بدون ضرورة ثم في توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجماع بل عن البعض لا يقال لا يجوز ان يكون السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل

(جاحده)

السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لا نقول نسب الاجماع الى السلف او لائم عطف (جاحده) عليه قوله واهل السنة والجماعة فان كان المذكور من بعد السلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان السلف بعضهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة اليهم تدل على ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بناء على اعتبار تقدم المطلق على الحمل قلنا الاصل تبريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم ولا يبدل عنه الا بالضرورة ولذلك لا يقع الا واحدة في قوله لا يبرأه الغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطلاق وطلاق عند ابي حنيفة وفيما يخير لها بقوله انت طالق وطلاق وطلاق بالافتق فان قيل هذا اتمام اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفاً على قوله السلف ولم لا يجوز ان يكون معطوفاً على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والاطاعة دون الاقادة بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقراني جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف) اسم جمع للسلف بمعنى الماضي ولذلك صح توصيفه بالفرد والجمع كاجم السالفة من الاسماء الاضافية فالواحد

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وأئمة التابعين وقههه الامه والقول المزمى الى الواضحات وغيرها بان السلف في اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا في زمان أبي حنيفة الى عصر محمد بن الحسن والخلف منه الى شمس الأئمة الحلواني والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواء على النهاية وابطل لاجالة والزوة غير صحيحة وقد ذكر الصاناني في حواشي الهداية ان طريقة الدوران والترديد مما تلقاه الامام ابو بكر الرازي الجصاص من السلف ونظير الدين المرغيناني من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولارب ان الامام ابى بكر الرازي متأخر عن زمان محمد زمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغيناني عن شمس لأئمة ومثل ذلك شائع في عباراتهم على ما ينبغي على اهله (قوله وبميز اقسامها الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة يفيد اليقين بنفسه فتواتر او ثلاثة او اكثر فالشهور والمستفيض او اثنين فالتريز او الواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون التواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابي معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن ما خف فيه الضبط مع تحقيق سائر الشروط والضعيف ما ختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذاً بالخالفه ما هو ارجح منه او مملا بان يشتمل على علة قاذحة مع ظهور السلامة ويرتقي الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن ويتفاوت رتبة كل منهما بتفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء الصحيح والحسن لنائه ﴿ ٤٥ ﴾ اول تفسيره حجة وشرط الاتصال مبنى على قبح الارسال

ولكن المرسل حجة عند الجمهور ومقتضى النظر الفقهي ان الحديث مهما ترجع جانب الصدق فهو الصحيح يقوم به ركن الاحتجاج والا فهو الضعيف لا يثبت به

وبميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها وقدها عن الموضوعات (وأئمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو في الاصل ما يمل به الشيء كالتحتم لما يحتم به

جاءه كحدث العالم وقدها وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كمتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقله فان المذكورات ليست كذلك رفع الإيجاب الكلي بان لاحظ استغراق المذكورات

الاحكام ولذلك اختصره الحنفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذي كان آحادا في الاصل ثم تواتر في القرن الثاني وبعده وما سوى ذلك من التفاسيل فهو لفو في هذا النظر لعدم تعلق الفرض الفقهي نعم له مدخل في شان الترجيح (قوله وقدها عن الموضوعات) اشارة الى ان الموضوع ليس بحديث كيف والحديث مصدر عن النبي عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هو مقام الدليل على امائس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالني الغوى او على التشبيه كاطلاق البرهان على ما لا يفيد اليقين (قوله وهو في الاصل ما يمل به الشيء) على انه اسم كلى بالنسبة الى الاجناس وكلها زل منزلة الجمع في الاطلاق عليها بارساءه او كان من اولى العلم او غيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لا واحد له وقيل مخصوص باولى العلم بدليل جمعه بالواو والتون ولعله مبنى على التثنية مع ما فيه من ملح الوصفية وفي القاموس لا يجمع قاعل بالواو والتون الا عالم وباسم وليس اسما

(قوله من الصحيح) والصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذاً وهو عند الشافعي ان يروى الشقة حديثاً يخالف ما يروى الناس ولا مملاً وهو الذي اطلع فيه على علة قاذحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده منهم بالكذب ولا يكون شاذاً ويروى من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لا يجمع فيه صفات الصحيح او الحسن (قوله هو في الاصل ما يمل به الشيء) سواء كان من اولى العلم او غيره وقيل السلام في الاصل اسم لا ولى العلم من الملائكة والتقليد وتنووله للغير على سبيل الاستنباع ولذلك يجمع الواو والتون وفي القاموس لا يجمع قاعل بالواو والتون غير العالم وغير باسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كل بان يحمل على سلب المحمول
عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة
النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة
الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من
المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان
يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة
نعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لاتدل على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فدفوع بانه ان اراد جواز
الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة
المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي هو المجتهدون
الى السلف ما لم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المصنف فذلك
باطل لما مرقت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لانسلم انه
نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة
مطلوقين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف
والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل
الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان
الظاهر في المصنف ان يكون بعد الربط فدفوع ايضا بان كلام الائمة واهل السنة
اعم من المجتهدين فلونسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والائمة والى مجموع
الثلاثة يازم نسبته الى طائفة تم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فلي تقدير
ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعيا
وهو ظاهر ولظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يجتمل كونه بذلك المعنى على
تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى
الائمة واهل السنة بالمعنى الاقوى على طريقة قولهم علقته تبنا وما باردا ومنه شائع
فذلك الاحتمال مساع لاسيا على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب
المطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر في فاعل
الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقل اجمع عشرة وثلاثون وافق زيد وعمر وبل يقال
اجمع الاربعون وما اتفقا لم يجوز اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليأمل فيه
ثم قول قسده اهل الاصول الحكم الذي الماخوذ في امر ينف الاجماع بكونه فرعيا
اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقيد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع
ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية بائحة عن
كيفية العمل بحما عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك
كوجوب الامر بالمعروف والنهي بالعدل ونسبة الى طائفة مخصوصة

للمجموع بحيث لا يكون له جزئيات والاصلح جمه (قوله غلب على ما يسلم به الله) فان قيل المرفة تستعمل في الجزئيات والملم في الكليات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر شمول وقد ورد في الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشري اللهم احشرونا في زمرة السالين بك ولوصح ان العلم انما يستعمل في الكليات فافراد العلم هنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث اقتدار الخلق اليه وارتباط العالم به وجوده واستيفاء كالاته منه ولما ادراك ذاته واكتناه صفاته فلا يحيل اليه ثم هذا التقلب يقتضى ان يكون المراد منه هو العالم المهود المعروف لكل احد من الاجسام والاعراض الظاهرة الوجود ولما غيره وان شاركه في وصف الحدوث الا انه خفي الوجود مقتصر الى الانيات فكيف يجعل ذرية الى اثبات الصانع له وبين وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث واما المنى المقتضى للاحتياج الى العلة فهي الامكان لاحالة كيف فاننا نلاحظ في الحدوث آثار الحدوث فهذه الملاحظة تؤيدنا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر في العلة الصالحة (قوله ما سوى ذاته وصفاته الخ) التبادر من المفارقة لما هو ذاته وصفاته هو المنايزة للمنى المقوى واحل الحق من الخفية وقدمناه الاشاعة لا يعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن اخلاف الاشعية لما زعموا انها امور زائدة على الذات ﴿ ٤٧ ﴾ اضطروا الى القول بتددها وامكانها ان يمكنهم سلب الغيرية عن الصفات بالنسبة الى الذات الاعلى المنى الذى

غلب على ما يسلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين والى طائفة يسمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان التبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والاصل يصح جمه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوى والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس يعلم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازانى في شرح الكشف مع

اذ من الضرورة ان ما يساوى وجوده وعدمه لا يكون وجوده والاثبات غير فيكون مدوما في نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الخفية اجمعين والاشعية الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لافى حد ذاته بان يكون مدوما فوجد عن الغير بطريان الوجود والا فلا يتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع فى حالى الوجود وعدمه وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقدارى يقع فيه عدم البتة وان كانت له محابة اتفاقية فى بعض الصور بل بعدمه ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس بمحض ونفى صرف لاحقيقة له وليس هو امر يسمى بعدمه والذى فلا يتصور ان يكون حاثلا بين الشيء وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتى او يشارن لاسم وجودى بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل للموجود فى الحقيقة التفسيرية وانما يتوهم حصوله فى نفس الامر ووقوعه فى حد اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى بعدم المقارنة وهو فى الحقيقة يبعد عن الوقوع فى الزمان والحكم عليه بالخوارة والاقتران قال فى العمدة وغيرها من المقادير الخفية ان الحدوث باسما يتعلق بوجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق بوجوده بغيره ولهذا لم يقع المتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما نجسمه المشتغلون بالكلام الذى هو الفضول فى الاسلام الذين ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد فى التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا الابداء وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالمسبوقية بعدم الذات وهو الحدوث الذاتى او الزمان وهو الزمانى تفسيره باللازم اذ صطلح على الفلاسفة وحكموا

ما ذكره المولى الخبالي وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود
 للصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة
 ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات
 لصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقال لان لم ان مجموع
 الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض
 الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة
 بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لاشخص معين لانا نقول
 قلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك
 الافراد متعاقبة اذا الجمعية لا تتوقف على اجتماع افراد في وقت واحد كالايام والقرون
 ولا خلاص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
 بناء على ان ذلك المجموع كلى له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء
 على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود افراد متتالية بالذات وتلك الافراد
 تكون بعضها جزءاً من البعض الآخر ليست بمتتالية بالذات فكما ان رجلا واحداً
 متبدلاً بتتابع الاطراف بل بقطع اسبابه على التعاقب لا يصير رجلاً في العرف فكذا
 العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة للتبدل يتبدل بعض اجزائه القليلة على
 التعاقب لا يصير عوالم في العرف فراده انه ليس اسماً للمجموع بحيث لا يوجد له
 افراد متتالية بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد
 الغير المتتالية بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلى يصدق عليه الجنس القولى بالمنطق
 فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يجعل قولهم العالم حادث
 على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى للإشارة الى الفرد المموجود
 يتناوب بين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول البشرية والنفوس الفلكية
 والاجسام وحينئذ لابد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما يقيد النسق
 لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل
 بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث
 بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان السالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس
 ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث الجنس
 بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس
 بهذا المعنى كما سيجى من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى قيد الموضوع
 بقيد السابق اذما من جزء من السالم الا ويصدق عليه جنس واقفه الجوهر
 او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد وبوجه على الاحتمال
 الاول إجماع الاول انا لا نقول بوجود المجرّدات من العقول والنفوس الفلكية
 ولا بوجود المواد التى هى هوى جميع الاجسام الفلكية والنفسية كما يقولون
 فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بان الحدوث بالمعنى الثانى مستحيل الالبات بالنسبة الى بعض الممكنات فزعمهم ان بشوا بمجاء معنى الحدوث معنى القديم
تقسموه ايضا الى الذاتى والزمانى ﴿٤٩﴾ ثم التكمون من متأخرى الاشارة ومن مخدو حذوم من المتفلسفة

للما يحصلوا معنى الحدوث
الذاتى حيث توهموا انه عبارة
عن استحقاقية لاستحقاقية
الوجود والعدم او
الاحتياج الى التغير
او المسبوقية بالتغير او
بلا مكان ثم اكد ذلك
الوهم على اختلاف
الاشعية مذهبه القيم
ورأيهم السقيم من القول
بان كل الصفات وزيادتها
على الذات بنوا الاعتقاد
في ان الحدوث بالمعنى الثانى
هو الحدوث الذى من
شروطه الدين وقروره
مراد المشايخ المتقدمين
والفقهاء المتجهدين ونسبوا
فيه اختلاف مع الحكماء
وجادلوه بالباطل وليت
شعري أى آية تليت فيه
وأى رواية دلت عليه ام
من ضرورة تدعو اليه
وانتم الشرع وعظماء الامة
ما زادوا في هذا الباب على
اعتقاد ان العالم مخلوق الله
ولا خلقى سواه (قوله)
على المسبوقية بالذات
بالعدم (الح) اشارة الى
مقالة السيد الشريف
قدس سره ان الظاهر من
كلامهم ان الحدوث الذاتى
عندهم هو مسبوقية

ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

تأثير الموضوعين في محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذا تنازع بدون لزوم التفاضل
بين القولين ولو فرضنا اندراج الجردات في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملازمة
في لسان الشرع وان نأزع الفريقان في مجردهما فلا تندرج فيه الهوى قطعا *
الثانى لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعلن المهود لزمننا الاعراض عن بيان
حدوث سائر العوالم التى لم يحظر ببال الحكمه لانهم قالوا لا مال غير هذا العالم
وقد ورد في الاثر عوالم اخر وقول بحدوث الكل * الثالث انه على هذا لم يندرج
فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية الضمنية ونوع الصورة النوعية
الضمنية او جنسها لان الكلية والخسنة ثنائى التشخص وان جاز وجود الكلى
الطبيعى في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج
بنته على ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية
لها في الذهن ولذا احتجنا في حل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بمحدث
الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية فى شئ من الموضوعين
المشخصين مع ان قديمها ماقدم في مداهم وحديثها ملتزم في مداهم الا ان يرد
الموضوع بما يقيد به النسق ويمس الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل
الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التشكك
فالخلق ان مراد المصنف والنسق وغيرها من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثانى
لابان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقة قائمة بان ما وجد فرد
كان طالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرد حادث الفرد
فيشمل كل جنس ممكن مقسود الوجود وان لم يقل بوجوده المحقق كالجردات
من العقول والنفوس العقلية والانسانية وكالهوى ويشمل ايضا سائر العوالم
الواردة في الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الوجوديتين الآن مع ما فهمنا من
الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم
ويؤيده الاستدلال الآتى منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (قوله) ولما كانت
الفلاسفة اصطلاحوا (الح) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث
بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك بمعنى عندهم فان الحادث بمعنى
المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات
وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول
له فان لم يكن له اول ذاتى اى مقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمانى فقديم

الوجود بالعدم ايضا (٤) ﴿كنبوى على الجلال﴾ كالحادث الزمانى الا ان السبق في الذاتى بالذات
وفي الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا قلت وليس فيه اشكال اصلا لما سبقته وهو
صرح الحق ومحض الصواب ولولا ان مرادهم ذلك بل ما ذكره المتفلسفة مما اوردناه في الحاشية السابقة اضمهم

الضرورة عن نحيث إثباته بالدليل (قوله بمعنى أن كونه الخ) أى بعله أن مسبوقة العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو لتلليل لتفسير كقول الفقهاء والمصنفين الناقضة لقوضه والمقتضى الموجبة للفعل اذ مناه ليس ذلك الاستلزام بل المسبوقية بالعدم وفيه إشارة الى ما ذكره في حواشى شرح التجريد حيث قال وسنعمل في هذا المطلب وجه آخر وهوان وجود المعلوم لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والام لا يمكن وجوده متأخرا عنها وان كانت خير بانه لا معنى لتكون عدم المعلوم في مرتبة وجود العلة اصلا سواء اخذ على طريق نفي المقيد او انفي المقيد لان مرتبة الشيء عبارة عن نفسه المأخوذ من حيث هو ولو اريد منه الجزئية او النفسية فلا محالة ان عدم المعلوم ليس نفس وجود العلة ﴿ ٥٠ ﴾ ولا جزأ منه وان عدم المعلوم في زمان

وجود العلة فلا امر ليس كذلك لمبة وجود العلة والمعلوم وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلوم عن المتقضى التام او التقدّم بالعلة او الطبع فلا يتصور ذلك ايضا اذ ليس بين عدم المعلوم ووجوده علاقة العلية والمعلولة على انه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والى بين وجود العلة التامة وعدم المعلوم من المية انما هي الصحابة الاتفاقية وهي لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ في الاشارات الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة لتبقى المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى

بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدمه على وجوده بالذات بالزمان (قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كون ذاته وماهية مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجمولة كما يحكى عن ريشم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش شمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدمه على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كاذبه اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كاذبه اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والاي لم ترجع احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجع وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجع عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجري مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير في حصول الاعداد ولا إشارة اليه قالوا ان مسبوقيه بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيه بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء

يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يلا ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان (بما) مع العلة لا يجب ان يسبق تحده سطحه الداخلى وجودا للملا الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما بالذات قائما يكون للعلة لا بالمالى بعله بل يكون مع العلة بل يقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلوم وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض في مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس اليها الاعلى نحو من الارتباط الانضمامى فلا يتوهم من سلبيهما ارتفاع التقيضين فان تقيض ربط الوجود سلبي وتقيض ربط عدمه رفعه لا يغاير هذا السامع يقرب على الحكماء في عدم المعلوم فان ليس في مرتبة عدم العلة فليزم تقدم الوجود على عدمه بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لا نقول ان اريد الدم الطارى فلاضير فيه وان اريد الدم الاذلى فلا نسلم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه في الازل كالحادث مع وصف

الحدوث فأنمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) ملازاد الحكماء في إثبات الحدوث الثاني على ان المعلوم يكون مصداقا لعدم في مرتبة ذاته بمعنى السبب البسيط دون الوجود قال الفارابي في النصوص الملية المعلولة لا يمنع في ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة ثم قال في نص آخر الملية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فالملية المعلولة لها ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة بالزمان وقال الشيخ في الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عن الزمن بالذات بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون معلول ايس بعد ليس بمعية بالذات وعبارة الاشارات انت تعلم ان الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخايبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق عدم لوافرده ولا يكون له وجود لوافرده بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الثاني وهكذا في التعليلات والنسبة ويضون به ان الممكن لزيادة وجوده على مية يكون في حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنح قومه مسلوب الوجود وسائر المحمولات المرضية عنها لان الطفل اذا نظر الى الشيء ولاحظه بما هو هو في هذه الملاحظة تلك المرتبة لا يصدق عليه الا نفسه وذاتياته القومة له قبل الوجود عنه في تلك المرتبة هو بينه اثبات الدم المتناقص له على نتيح سلب القيد لا السلب المتيقن فهو ﴿ ٥١ ﴾ في حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كان

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فحصلتها في حواشي الشرح الجديد للتجريد

عما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان الدم اولى بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لاجهورهم وذلك لان القول بتقدم الدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم الدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الثاني ومع ذلك اختلفوا في ان الدم اولى من الوجود او هما متساويان فأنمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التجريد نقلنا عن الشيخ

الدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على ما يدل عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولا ينشأ في امكان السدم والوجود بل يؤكده ومراهم من تقدم الدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون التقديمات الحثة المشهورة على ما صرح به المحقق الطوسي في تصد التزيل وقدير عنه الشيخ في الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمية وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمية والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالغلبة بحسب الزجوب والتقدم بالمية لاجسب الوجود ولا بحسب الوجوب بل بحسب المية واعتبار العقل وفي طرف الملاحظة والمتلفعة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فحصلتها في حواشي التجريد قال فيها نقلاً عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس له عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الزمن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بمعية بالذات انتهى واورد عليه الشا الحق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كالسلب له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى الملة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابعة الا امكان الوجود والدم فله في هذه المرتبة عدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الثاني بهذا المعنى ثمة والا فلا

فقالوا سبق عدم الشيء على وجوده بالذات زعما منهم ان ذلك يوجب ان يكون عدمه علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع التقيضين وان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وان يتقلب الممكن متمتا الى غير ذلك مما هو ضروري الاستحالة فلبسوا وجود الحق في مواضعها وحرروا الكلام عن مواضعها وليس بسبب منهم بل السبب من الشارح المحقق (قوله وبيانه لا يتم استدلالهم) والذي ذكر فيها من الاعتراض ٥٢ على ما اورده الشيخ هو ان الملول

ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ان ليس له في نفسه

ان يكون وجودا ضرورة احتياجه في كلاً طر في الوجود

انه قال في الهيات الشفاء للملول في نفسه ان يكون ليسا له عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا يلزم ان يكون له عن غيره فيكون لكل ملول ايسا بعد ليس بمدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان الملول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلاً طر في الوجود وعدمه الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابعة الا امكان الوجود وعدمه فله في هذه المرتبة السابعة عدمه بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الثاني بهذا المعنى ثم والان لا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخيلة امر خارج اصلا والالكان عدم مقتضى ذاته من حيث هي فيقلب الممكن متمتا بل مراده انه طارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضي تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم عدمه الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله رية فانه دفع الكل بل يقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول بالولية لعدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبه فهو يميل بالطبع الى جانب عدمه وإلى المقارنة ببقاء عدمه فيكون عدمه اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل امر خارج قد دفع بان المشروط هو لحق الاول لا الاولوية واشتراط الاول بامر خارج لا يقدح في كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القصر الى جهة اخرى بل تقول الاولوية الذاتية الغير الواسعة الى حد الوجوب يقتضي اشتراط الاول بامر خارج والالكان ذلك الاول لذات الممكن من حيث هي هي فحصل الى حد الوجوب (قوله وبيانه لا يتم استدلالهم على تقدم عدمه) وكيف يتم ذلك الاستدلال ويمارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل لتقدم بالمية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

الاحتياجه في كلاً طر في الوجود والعدم الى المقارنة لا يلزم من عدم صدق الوجود عدمه وان يلزم منه ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وانتم تعلم انه ليس المراد من كون الملول في نفسه ان يكون ليس ان عدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان الملول لكون وجوده من العوارض لا يصدق عليه في حد ذاته ومرتبة مهية انه موجود ولسبب صدق الوجود في هذه المرتبة هو بسببه صدق عدمه المتأخر له عليه سلبا بسطاعل طريق في القيد لائق المقيسد وان هذا عدم لصدقه على الممكن في حد ذاته والوجود في مرتبة متأخرة منه يكون صدق عدمه متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب

الوجود كافي العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما في العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة (مستلزما)

وتأتي بالعرض على الملول بل تقدم هذا عدمه على الوجود بحسب تقدم الممية على العوارض ويصدق عليه بالذات لا بواسطة الوجود بواسطة لا بالذات فانهم قاته مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتي) معارضة حاصلها انه لا يجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

بالذات اذ التقدّم الذاتي منحصر ﴿٥٣﴾ عندهم فيما بالعلية وما بالعلية ولا بحال العلية ههنا فهو بالطبع فيلزم ان

لا يتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على ما عتبروا به والجواب ان انحصار التقدّم الذاتي في النحويين المذكورين ممنوع وهم لا يدعونه اصلا بل تقدم عدم الشيء على وجوده بخلاف من التقدم الذاتي على مانص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ما ذكره من لزوم الانقلاب لان هذا السامح لم يعتبر فيه كون الممكن في نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع التقيض لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن المدم معدا للوجود واخصم من وراء هذا التجوز لا يقال لو كان المدم معدا للوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم المدم لاعلى كونه علة معدة او غيره واللازم منه لا يختلف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد المدم)

(قوله وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد المدم

مستلزا للمحتاج كما في التقدم بالمية اولا كما في التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزءا من علته التامة المفسرة بما لا يحتاج الملول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بهدمه حيث تد وهو خلاف صرايحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى قسمين بسيطة لتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة بمجملة ما يتوقف عليه وجود الملول كالمة المركبة من الملل الاربعة الجسامة لجميع الشرائط والآلات وارتشاع المواضع هذا ولقائل ان يقول ان اراد الله ان يدعوا تقدم المدم والا لا قالوا بوجود العلة البسيطة فيه ان نفسه قل عنهم هذا الادعاء وان اراد الله ان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرايحهم فذلك ايضا فاسد والا اصرواعلى اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد الله باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرايحهم اذ مخالفة الصرائح لا توجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولا يخلص ههنا الا بان عقل مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم قبض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى التمين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع بكيفية هذا القدر لاستستل على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه مارة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة لتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم اردوا بالعة ما يحتاج اليه الملول في وجوده نفس الاحتياج وملعو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن المدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممثما لان الاحتياج والامكان لازم للمعية كل ممكن فلو كان المدم لازما لاحدهما لكان لازما للمعية لان لازم اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من فاقة البعد ولله لهذا صدوره بالامكان ولما مليل لو كان ما في جانب الملول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فدفعوا بان المادية قيد الامكان الاستعدادى والصورية قيد الوقوع بالفضل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتي ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم المدم لبعض الحكماء والصرائح لجمهورهم او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى دفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتي وكان على الشارح ان يقول اردف ذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا اركه خلفه والمردف ههنا ذلك القول للاحداث السابق (قوله اى وجد بعد المدم الى آخره)

للعقل الاول وانه بسيط حقيقى لا كذا في بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد المدم) بديهة زمانية كما هو المتبادر اى

لا يتصور في نفس الزمان وما هو متماثل عنه ولا يلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمي غير متناه في جانب الماضي
ساقط ولذلك عدل عنها في ائودج العلوم الى قوله اي كائن بعد ان لم يكن بمعية حقيقة لا بالذات فقط وهي
التي لا يجمع البعد معها القبل وسبها المتكلمون بمعية بالذات وبعضهم بمعية بالدهر وبعضهم بمعية بالنفس
وبعضهم بمعية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجود بالضرورة اذ العالمة تجزم بوجود امتداد يتصف
بالحي والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات ويجري مجرى المشاهدات انفسه الى السنين والشهور
والايام والساعات وحققوا ان تلك القليلة والبعدية من العوارض الاولى للزمان تعرضان اولاً وبالذات لاجزائه
وثانياً بالعرض لما عداها وذلك لاقطاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سئل عن تقدم زيد على عمرو مثلاً
واجب بانه كان مع الحادثة القلانية مثلاً في خلافة المأمون وعمر ومع الحادثة القلانية مثلاً في خلافة المعتصم وتلك
المتقدمة على هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلاً وذلك اليوم اقطع السؤال فهذا يطلى ان التقدم
والتأخر من الاعراض الاولى للزمان واعترض عليه بان الاقطاع ليس للاعتبار التقدم في مفهوم امس
والتأخر في مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم التقدم ولو سلم فلا يدل الا على انه لا واسطة في الاثبات
كاقطاعه عند الانتهاء الى جالي السقنة فلا يثبت المطلوب واجاب عنه الشارح الحق في بان العقل اذا تخيل قطعه من
الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض ولا كذلك في غيره بالضرورة وبداية الان
لانتافي السؤال لطلب العلم فلو كان هناك واسطة في الثبوت لسع السؤال لم وان كان بدعي الثبوت وهو ظاهر
واذا ثبت هذا فلا يتصور تماق وجود الزمان على عدمه ولا طريان ﴿٥٤﴾ عدمه عليه والا لكان الزمان

موجوداً حال عدمه لأن
عدمه لما يمكن من اجزائه
الزمان يكون عروض
التقدم والتأخر له بواسطة
تفسير بالاغم للاشارة الى ان المقصود الاسلي ههنا هو الحدوث الزماني واما
وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فيسبح في قول المصنف قادر
على جميع الممكنات واما تعرضه المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم

(اختيار)

فيلزم وجوده على فرض عدمه وانه محال وقال الحق الهروي ان اريد بالقلبية
والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بلها عين
الاجزاء المفروضة للزمان اي مصادق حملها عليها انفسها تعرضان للحركة اولاً وبالذات ولغيرها ثانياً وبالعرض
وان اريد بها عدم اجتماعهما في الحصول الواقعي فهما لا تعرضان الالدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس
بين الحوادث في ذلك الحصول تقدم ولا تأخر فالحق ان الزمان متناه في جانب الماضي بالبراهين الدالة على
التناهي انتهى كلامه وهو ارقى ما قيل في هذا المدعى وانا اقول لا يتصور ان يكون الالدم معرضاً للتأخر والتقدم
اذ الالدم لا هو له ولا حقيقة بل هو سلب محض وفق صرف لا امر يسمى الالدم او التي حتى يمكن ان يكون
معرضاً لامر او محاذياً لشيء ما وحكم الوهم بتقدم الالدم او تأخره عن الزمان حكمه بنبوت البعد فيها وراء المحدد
للجهات ولا عبرة لحكمه هذا في المقامين فالعدم من حيث هو عدم وفي حد ذاته لا يتصور ان يكون حاثلاً بين الشئين
او معرضاً للقلبية او البعدية ولا يلزم من تنافي الزمان وجوده على فرض عدمه وان اوجب الاقطاع في اليقين

من لفظ البعد عرضاً وهي التي لا يجمع البعد معها القبل لا بمعية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد
اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالقي المذكور يشمل عدمه الزمان والحركة
التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده يستحيل منه اجتماع التقدم
مع التأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يرضى لاجزاء الزمان
اولاً وبالذات ولما عداها ثانياً وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن
"مناً" كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقاً على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجوداً حال
عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى تقدمه وتقدم الحركة التي هو مقدارها وتقدم المتحرك بتلك الحركة

بعديّة زمنيّة كاهو المتبادر

اختيار الفاعل ويناقى الايجاب كالايجنى (قوله بعديّة زمنيّة الى آخره)
هي عبارة عن التأخر الزمني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان
متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا مفيرا لذلك الشيء ظرفا له وكذا الكلام
في القبلية الزمنيّة بمعنى التقدم الزمني ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعيين
بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الأزمنة
المتطابقة بعضها طرف للبعض الآخر النبر المتتالية المجتمعة في الوجود واستلزام
الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة
وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة
عن التقدم والتأخر اللذين لا يجتمع مع شيء منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر
بين اجزاء الزمان كنقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كنقدم
الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانين عندهم ولم يستلزم
ما عندهم زمانا مفيرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان
على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لا يجتمع مع شيء منهما المتقدم
المتأخر جعلوها ايضا زمانيين ولذا حكموا بأنه لو فرض عدم الزمان من جانب
الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه
بناء على ما قدمنا من مذهبهم جميع ذلك ، ففصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعديّة
ههنا بالبعديّة التي لا يجتمع معها القبل البعد فقد ركب من عيائه واشتبّه بين
مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولو حلت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند
المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم
والتأخر الزمانيين متضايقان لا يوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر
وجود العالم الذي من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا
فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعديّة ههنا على البعديّة الذاتية للمعنى
الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضايق وانما يكونان متضايقين اذا فسر
بكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث
الآخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما
اذا فسر التأخر الزمني مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان
كاهو مرادهم ههنا فالضايق للتأخر الزمني ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان
الذي من جملة العالم نعم مطابق التقدم والتأخر متضايقان لكنهما قد يتحققان
في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان في ضمن المختلفين
كما ههنا فلا اشكال (قوله كاهو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه
عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الادعاء لان الحكماء كما اصطالحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولا يذهب عليك ان المعنى الاول كما هو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثاني مجرد اصطلاح والذي يقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طارياً لم يكن في حد ذاته لان يكون هناك موضوع لعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة واحدة تدريجاً ويمرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقاً بعدمه بالزمان ولولا ان مسبوقه وجوده للممكن بعدمه على الاطلاق اقتضح بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق عدمه من ضرورات الحدوث اصلاً والحدوث الذي نطقته به الشريعة وورد في الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقاً لله تعالى صادراً عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لا يكون وجوده في حد ذاته ويمرض له من جهة ان موضوعه فديكون واقماً في الزمان ان يكون معدوماً قبله والقديم المقابل له ان يكون الوجود في حد ذاته غير صادر عن غيره ومن هنا تسمعهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف في هذا الحكم الخ) فيه خلط بين المتبين ومخالفة فان الحدوث المتبصر في عقد الدين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقاً لله صادراً عنه باختياره وهؤلاء لا يخالفوننا في اثباته ولما مازاد عليه فلا يتعلق بالدين قياً واثباتاً سواء كان في نفسه حقاً او باطلاً بل يجب احاد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضماً للشريعة وزيادة في الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقديم العالم كفر ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ماسوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوي على الممكن ليس بكفر وقد ورد في التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالمرجون القديم ونحوه ولا لكونه

باطلاً في نفسه بالضرورة او بالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قديم يكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضروري البطلان ولا بان في الجسم اجزاء غير متناه بالفصل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة الحدوث الثاني كذلك اصطلاحوا على البعدي الثانية فدفعه بان كفة بصد وحدها متبادرة في البعدي الزمانية لشيوخ استعمالها فيها حتى ضارت كالخليفة فيها بخلاف الحوادث او كفة بعد المقارنة للفقهاء الذين على الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزماني متبادر في البعدي الزمانية بخلاف الحوادث مجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحوادث المذكور في كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضاً فلا حاجة الى الازداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره)

عما يقول به الكفرة او المبتدعة فان القول بان موسى كلم الله ورسوله ليس بكفر مع انه بما يقول (قد) باليهود ولا بان عيسى روح الله ولكنه مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حي عالم قادر وانما كفر الطائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بالكفر انما هو تكذيب الرسول قياً اخبره عن الله تعالى وعدم تصديقه فيه وما جاء في قط يجب حدوث العالم اي بمعنى انه مخلوق الله تعالى فان الايمان هو التصديق والاقراء بجميع ما جاء بالنبي صلى الله عليه وسلم اجمالاً ولكن بحيث لوجبه جاذب الى تمقل التفاصيل وجب اعطائها حكمه والكفر عدمه عن من شاته الايمان فالنظر في التكفير يتعلق بمور فصلناها في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فطليح الرجوع اليه فان قيل لما يلزم الكفر لكونه منافياً لنظم الله سبحانه وتنزيهه الواجب بمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعالى في عدم المسبوقه بعدم قلت كمال التظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والتثبت عليها باثبات ما ثبت ونفى ما ناهى والسكوت عما عداها كما هو طريقة السلف واعلام العلم ولما اشتهكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوماً في حد ذاته مسبوقاً بعدمه بالذات هو الذي يوجب كونه معدن كل قصان ودائم الفناء لازم البطلان واما التشراك في عدم المسبوقه بعدم في الزمان او في دماه الدهر او نحوه فهو مثل التشراك في التجرد ومطلق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو بني الكلام على نفي مجرد ومطلقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ما هو مقتضى اهل الكلام فهو يتضائل عن التشراك في عروض الصفات وامكانها وزيادتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها بما يقول به لبرئك الاعلام

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال في الملل والتحليل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بمبادئ الصانع والقول بالعلمة الاولى انما يظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابتدع هذه المقالة على قياسات فلها حجة وبرهان ففسج على منواله من كان من تلامذته واغلاطون ومن واقفه يحلون وجود حوادث لاولها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكرويين فيلسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها في السلسلة الطولانية يجب ان لا يكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التي دلت عليها الارصاد ولتحتاجوا الى انبثاقها في انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول لتعالى على اكل الوجوه وانما وقده عن كدر التمدد على الاطلاق ومفارقة عن شوب التكثر كل الفرق لبراهته عن معنى ما بالقوة وتنزهه عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون قاعلية واجبة لذاته وعة تامة للصادر الاول وان لا يصدر عنه الا الواحد لان الشيء متى كانت قاعلية في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه القفل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتباع التقيضين لان البدئية قاضية بان العلم ما يمكن لها اختصاص بالملول لا يكون لها مع غيره بحيث يتمتع صدور غيره عنها وصدوره عن غيرها لا يمكن صدوره عنها ومن المبين المكتشف ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضى ذلك لاغيره ويقتضى غيره لذلك وهو مستحيل بالضرورة واذ ليس هناك تمدد ﴿٥٧﴾ جهته وتكثر حيثية فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول

قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البدئية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتي قبل وينتج عليه ان التبادر المبني على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البدئية الزمانية والحدوث الزماني فاما ان يتدفع التوهم قبل الرداف او لا يتدفع بعده والحق انه دليل لياقة الرداف للاحتراز عن الحدوث الذاتي اي انما عارض عن الحدوث الذاتي لا تامل من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

من جميع الجهات ثم المحدد المحيط بجميع الاجسام ليس يجوز ان يتأخر وجوده عن جسم ماله هو الذي يقدر مكانه ويرسم زمانه على ما يشهد به القطرة السليمة وامثله

من الافلاك الكلية اما حاو واما معوى فاذا لا يجوز ان يكون بين الحارى والمعوى عليه ومطلوبة اولو كان الحاروى علمه لا يكون للمعوى وجوب وجوده في مرتبة وجوده لان ما للمملول من الوجوب والوجود مستفاد من العلم فيلزم امكان انغلاق وكذلك الحال لو كان امر العملية بالمكس ولا يجوز ان يكون نفس فلك علمة نفس فلك آخر ولا جرمه لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر ثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة في استفادة الوجود مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهي السلسلة الى جوهر قدسى لا يلزم منه جرم ساوى ويكون مبدأ عالم الكون والفساد بضرب معاونة من الاجسام السماوية في غير الحادثة في مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضى نسبته الى الاول ومشاهدة جلالة جوهره قدسيا هو العقل الثاني لانه لسة واحدة بسيطة والنظر الى اكانه يقتضى ذاته بالنسبة الى كبرياء البارى تعالى ان يقتضى تضافا لهما وجرما ساويا وتلك النسبة لما كانت متكررة جاز ان يصدر باعتبارها تلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العائش المدبر لملم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستعدة الى علمه قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يقيما كثرة اضافة ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم احوال او صفة ملول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاورة ذلك اللازم شئ فينتج هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلمة لاسكان وجود الكثرة عن الممولات الاولى

(قوله والنفس الفلكية) وهي في لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعي ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والفسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفي عدم توصيف القول والنفس والافلاك بالمدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها في المشرية لانهم لا يجزمون ان اول القول ٥٨ علة اول الافلاك ولا انها منقطعة

والنفس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والنصريات بموادها

الحكماء خاصة او انما اعرض عنه ولم يقل حدث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير لا بالمدد من مصلحات المتكلمين كما صرح به شاذح القاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفس الفلكية) اي النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لساكن في الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية يختلف فيه بين الحكماء كما سيأتي (قوله والاجسام الفلكية) اي المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كالشمس او مفردا في فرده كالكواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمنى ذهبوا الى قدم اشخاص القول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اشياء الكواكب منها كما كان له ضوء ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والنصريات الخ) اي الى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم النصير اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية قيد ان مواد الناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالية فيها لكن جميع المواد يقتضي تعدد اشخاص المواد النصيرية وليس كذلك بل الهوى النصيري المالى لجوف تلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبهذا الا ان يكون الجمعية لتعدد الظاهري في طبقات الناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والنصريات فطلق الصورة الجسمية النصيرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهوى النصيرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

مما ولا انها يجب تواليها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة في التسع البتة وانما الجزم في كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الضيق واتباعا بتوا لكل واحد من الافلاك الكلية والجزئية والكواكب قسما محررة اياه على الوضع لشدة الحكم بوجود اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وسفوها به ارادوا ما قام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئي من الحركات والاضواء والارض من الاضواء وذلك لكونها مصونة عن التغير وقبول الخرق والالتزام (قوله بموادها) جميع مواد الافلاك مستقيم على ظاهره لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة واما مادة النصريات فهي واحدة بالذات وكثيرة بالعرض

وهي من حيث الكثرة ليست بقديمة ولله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم (تجرد) ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بملوه عند الحس قابل للاقسام بمعنى فرض شيء غير شيء الى اى نهاية فلو لم يكن في شيء غير الاتصال الجوهرى كان التقسيم اعدا بالمرء وانقضاء بالكلية واحداثا لغيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والاتصال وهو الهوى ولا بد ان تكون قديمة والا لا تحتاج الى مادة اخرى لان كل حادث لا يلد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصي بالعرض مستندة الى امراض تلحقها لاستعدادات

متأقفة وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة اتصالية بها يصير الجسم متمازاً عن غيره وجسماً بالفعل متكثراً على الاشخاص فهي مقولة على كثيرين متحدين بالحقبة قديمة بالنوع لاستحالة انفكاك الهوى عنها لانها شريكة لفاعلهامقدمة عليها من حيث هي والهوى هي السبب القابل لتخصصها وتخصصها ومتقدمة عليها. من حيث تخصصها وتخصصها في الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالتخصص على ما اشار اليه بقوله لانتخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالتك وتحدث صورتان وباتصال المتصلين تنعدم صورتان ويحدث صورة. واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركيب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب ان لا يخلو عن صورة اخرى يختلف الاجسام بها انواعاً لانه يمتنع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها قبول الانفكاك والاتيام والتشكل التابع ﴿ ٥٩ ﴾ لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الربطية من العنصريات وقبولها

بصر وهو اللازم بالباينة منها والامتناع عن القول وهو اللازم للفلكيكت ولا يمكن ان يتعضها الجسمية المتشابهة ولا الهوى لامتناع كون القابل فاعلاً ويجب ان تكون مقارنة لهما متعلقة بالهوى داخلية في قوام الجسم لاستواء نسبة المفاخر الى جميع الاجسام واتصافها بما يتعلق بها الامور الاتصالية وعدم تحصل الجسم من غيران يكون موسوفاً باحد هذه الامور (قوله قيل بمجنسها)

ومطلق صورها الجسمية لانتخاصها وصورها النوعية وقيل بمجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها باتوابعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم قديلاً ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت انا كتاباً بخط واحد

تجرد الهوى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائماً لجواز ان يكون المتحققة منها في بعض الاوقات صورة نوعية تارة مثلاً وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار باقلاق الهواء الجوار للفلك نارا بسبب الحرارة المارضة له من حركته تشبيهاً لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بمجنسها الى آخره قالو جواب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقل لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شيء من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لاجنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسختين فالضمير في قوله لانتخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يترض لوارض العنصريات واتكال الناصر الكرية لانها حادثة بمبدلة تحركات الافلاك واوضاعها (قوله قيل ان مراده الحدوث الى آخره)

وتبدل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى الاخرى انشاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك تقدم علتها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء الناصر على حالها في امرجة المواليد القديمة بالنوع وهي الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله وقيل عن افلاطون الخ) قال في الملل والتحليل حكى عنه قوم ممن شاهده وتلميذه مثل ارسطاطاليس وطليابوس وماورقسطوس انه قال ان العالم مبداً محدثاً زائلاً واجباً بذاته عالم بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلال ابداع العقل الاول وتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعثت الصورة في المرأة وتوسطها النصر (قوله قيل ان مراده الحدوث الذاتي) قال في الملل والحل قتيلاً عن فور فواربوس ان الذي يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان العالم ابتداء زمانياً لكن ابتداء

من جهة الملة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) أي قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتخاذه سنة خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب في عصر النزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لا يتسدد بما فيه ولا يعتمد على نقله والموسول ما ذكره الشهرستاني في كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) يخالف للذكر في الملل والنحل ولفاق نهاية الاقدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احده الباري تعالى وابده بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء وواقعهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل تالس وانكشافورس وابنكليس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس واباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثينة وپويان وجماعة من الاوائل والشعراء والنسك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأى في المبادئ الاول شرحها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلا يمكن حله على الحدوث الذاتي الخ) قد يقال هذا اتما يضمن ان التردد في اصول الحكمة لا يلبق بحال الحكيم ولاسيا افلاطون فلا يمكن تصحيح الاستشاه بكونه مترددا قلت وعبارته في النموذج العلوم لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الارجل واحد (قوله يخالف لما اشهر عنه الخ) ما نقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لا يقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبهه ان يكون مراده من في القدم في حوادث لا اول لها ومن في الحدوث في مسبوقية الوجود بالعدم في الزمان فيكون رأيه مخالفا لرأى المشايخ في ربط الحادث بالقديم بواسطة ﴿ ٦٠ ﴾ حوادث غير متناهية ولرأى المتكلمين

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمئة سنة وذكر فيه نقلنا عن ارسطاطليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجل واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حله على الحدوث الذاتي كالاخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه يخالف لما اشهر

وقائده هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او اثنية على قدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلًا

في اثبات الحدوث الزماني بجملة اجزاء العالم هذا (قوله واستدل الفلاسفة الخ) وانا نقول نقر براستدلالهم هذا على وجه يتبع مطلوبهم ويشيد مقصودهم في هذا المدعى على التفصيل المذكور في الشرح هو ان الحادث

اليومى المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الامن اقتضاه علة له وتحقق جميع مالا بدله (بالحدوث) منه فهو اما ان يكون حاصلًا في الازل اولًا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لا متاع تخلف المعلوم عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علة وهو محال لا متاع وجود الشيء بدون وجوده وتام علة واما ان يكون موقوفًا على وجود امر آخر ومشروطًا بحدوثه فنقل الكلام ونجده الى سبب حدوثه وهم جرا الى حد ونهاية فلزم ترتيب حوادث غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن ما يتعين الشق الاول وبطلال الباقي كاتوهم الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة المادية لالى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد متبنيًا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولى له وهو الحركة وايه عنى بهمنيار حيث يقول في كتاب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يمدد لذاته لماصح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لانها وحقيقتها تقوت وتلحق لاحالة في هذه الحوادث امران الاول التعاقب المستوعب لتنام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعء والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار نسبتته فلزم من زمان دائم وجرم حامله ومحركه قيم به حتى يصور التجدد والتعاقب واستمدادات متقلوبة بها يحصل الترتب والتتابع ومحل يقوم به اشخاص الصور قد بتوذه جزئيات الاستمدادات ولا يجوز

حدوده والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على التشابك في العلوية والمولوية بحسب اجزائها المفروضة والثالثة حركة المسادة النضرية في الاستمدادات فيكون الارادة الجزئية علة لوضع الجزئ وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استمدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كالنابا سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم ﴿٦١﴾ في حدها من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى

الحده الذي يريده ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها فبغير كل وصول سببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فبمعان الذي ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود التبعي قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود

من قوله يقدم النفوس الانسانية وقدم البد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يمد من الفلاسفة لتوقفه فيها هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما

بالحدوث الثاني لم يصح استثناءه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع الخالفة الاتية الا ان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليأمل (قوله يقدم النفوس الانسانية الخ) على طريق التناسخ في الايدان والبدن المجرد الذي هو امكنة الاجسام عنده مشفوعة بها لامتاع الخلا وفي القولين يلزمه القول بالمدائيات ايضا ومن غفل عنه قال ماقال (قوله واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المهود الذي سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي لا يقوم عليه كالتعريف ومع ذلك اوردته الشارح هنا واجاب عنه بوجوده لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد ما سوى الله تعالى وصفاته يتناقض مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم الفصل ولك ان يحمل المذهب هنا على قبض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بمحدث بل قديم ودليلهم على تقدير بطلانهم عليه لا يقال ليس مدعاهم قبض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بانه على ان التوحي في قولهم جميع ما لا بد منه في وجود ممكن مالم توجد الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قد ابلغنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه في ضمنه (قوله بانه لا يخلو الخ) اي لا يخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

طبيعي بعدها على التناور للمواد (قوله جميع ما لا بد منه) اهم من الملة الثابتة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة في جانب الملة لان الامكان والاحتياج موضوعان اولان ثم يطلب الله وربما يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس الملة والوجوب الى نفس الملول فتدبر (قوله في وجود ممكن ما) اي ممكن كان بوقل اي مع قطع النظر عن كونه قديما او حداثا حتى يمكن التردد في حصول جميع ما لا بد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف الملول عن الملة الثابتة مطلقا على التقرير الذي ساقه الشارح قلت الظاهر من اعتراض الشارح على الوجه الاول يلزم خلاف المفروض ومن قوله في الوجه الثاني اذ من جهة تعلق الارادة بوجوده في الازل ان

حاصلا في الأزل أولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الأزل

كالتمكيد قبل اوالضمير راجع الى مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع
 ما لا بد منه كاقوالا في قوله وقد سجل بين المير والزوان اى وقع الجولولة بينهما المظاهر
 بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما
 الاقتراني فقولف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بملدها كبريات متصلات ليتبع
 منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء تقيض الجزئين الاخيرين عين الجزاء الاول
 بان يقل يمكن ما اما ان يكون جميع ما لا بد في وجوده حاصلا في الأزل ولا يكون حاصلا
 فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان
 الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث
 يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما
 ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران فعين الاول المطلوب والمظاهر
 بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص
 العالم حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد في وجوده شخص مانها حاصلا في الأزل أولا
 يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شيء آخر اومع حدوثه والكل باطل اما
 الاول فلاه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلاه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما
 الثالث فلاه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه ان على تقدير محامه انما يدل
 على قدم شخص ما لاعلى التفصيل السابق من مذهبه وماتوهم بعضهم من ان ممكنا
 ما شامل على سبيل البديل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها فتوهم
 فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة
 كاللادة النصرية مع فلك متحرك بحركته فيعيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة
 كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لا يثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل
 اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا
 القول اذ لا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا
 ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل بالصفات الكواكب قائما يلزم قدم المادة
 مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا
 لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل
 اومع البض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ
 وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قولف حاصلا في الأزل) لم يقل قديما
 مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والا زلى اعم منه ومن الامور
 الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه مشتعل على الامور

الترديد كان في جميع ما لا
 بدله منه في وجوده
 الا زلى والا فلا يلزم
 خلاف المفروض قطعاً
 ولم يصح ان يقال انه
 لم يتحقق جميع ما لا بد منه
 في مطلق الوجود ولا
 يتصور ان يكون التردد
 في الوجود المطلق لاستحالة
 ازالة الحوادث فحاصل
 الاستدلال ان جميع ما لا بد
 منه لوجود ممكن ما لا بد
 ان يكون متحققاً في الأزل
 فيتحقق الممكن في الأزل
 لاستحالة تخالف الملوك
 عن علته الثامة والا فيلزم
 احدا لا مريز وهو وجود
 الممكن بدون تمام علته
 او التسلسل على ما قرره
 الشارح وقد عرفت ان
 الصحيح انه في وجود
 الحادث

لاستماع تخلف الممول عن علة التامة وان كان الثاني فاذا حدث تمكن ما قاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علة واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خير بانه لوجعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الاولية جنس هذا المد

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (قوله لاستماع تخلف الممول الخ) اذلو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف مفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكلم باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى ينقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى يلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل لزوم التسلسل وعلى الآخرين صبغة المضارع في نقل للتجدد الاستمراري اى ينقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فيلزم اوبسبه يلزم ذلك وعلى التقدير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع الزوم ثارة واستحالة اللازم ثارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو في الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كاللدورات الغير المتناهية جائز عندهم وليس بجواب تحقيقى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يمه من الاجوبة الآتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلة والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالوابع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المدة (قوله فحينئذ لا يلزم الاولية جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعنية بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذي هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لمواضع تلك المدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الاولية

(قوله لم يلزم التسلسل المستحيل) ولا يخفى عليك انهم لا يدعون انه لو لم يكن يمكن ما قد يلازم التسلسل بل المراد ان الحادث لو كان جميع ما لا بد منه لوجوده حاسلا في الازل لزم قدم الحادث والافان كان وجوده من غير حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علة بل مع تمام العلة عدمه وان كان بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام الى جميع ما لا بد منه في وجوده والشقان الاولان باطلان فحينئذ هو

(قوله فمع لا يلزم الاولية جنس هذا المد ونحوه) من الامور العامة المشتركة بين تلك المدات كالنوع وخاص والعرض والنسب مع ان مذهبه كون بعض اشخاص العالم قديماً على ماضى تفصيله

ونحوه ودعوى ان المدمات الثمر المتناهية لا تنظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المد او اجنسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المتع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفقه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لا مدناكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خير بانه اذا حل مدعى الحكماء ههنا على قبض مدعى اهل السنة يستدفع عنهم ما اوردوا الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لامارضة اهل السنة كيف وهم لا يقدمون على اهل السنة ولذا اورد عليهم (قوله ونحوه) اى مثله فان حملت الماتلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المد اشارة الى الشخص كاهو المتبادر من الهذية وان حملت على القوة التى هى مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض الصام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المد كفى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كالاىنى ولك ان تحمل الماتلة على القوة ونقطه على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاول وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطف بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المدمات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المدمات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المدمات لا تنظم الا بحركة سرمدية والثاني انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتتالية بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقدمه بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لاشئ من الممكنات يتم عكسه التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المدمات فأبطله الحبيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل ولما حله على اثبات التقريب فينا فيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم بطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم بطلانه (قوله لا تنظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها . تتجددة بتجدها تمدد المادة القابلة لتلك المدمات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كفى سلسلة الدورات التى بعضها مد للبعض الآخر فان مادة تلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة وعدمها اومادة اخرى كفى سلسلة الصور المتواردة على الميولى الضمنية بإعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا مدمات بعضها لبعض بحيث لا يقبل المادة الضمنية اللاحقة منها الا بعد وجود

المطلوب (قوله ونحوه)
من الطوائف المشتركة
بين تلك المدمات كالنوع
والخاصة والعرض العام
وانت تعلم ان مقصودهم
فى هذا النظر بالذات ليس
الا اثبات الطبيعة المستمرة
وحفظا بابتقاء الجزئيات
التجددة لا الى نهاية
تكون ذات جهتين فمن
جهة الاستمرار تستند
الى القديم ومن جهة
التجدد يكون مبدأ
لصدور الحوادث عنه ثم
انه لم يثبت هذا الرد من
اجوبة الاستدلال لانه
لا يبعد النقص عن القدم
بالكلية بخلاف سائر
الاجوبة على تقدير تمامها
(قوله ودعوى ان المدمات)
هذه الدعوى قد اقيم
عليها البرهان بان التقدم

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فلي هذا لا تكون سلسلة المعدات الاعراضا واصورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لا بد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالتخص اذلو كان بالتوسع لا تحتاج حدوث افراده الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شيء من تلك السلاسل في الخارج لانشاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالايجل الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطقة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهر مجردا وهذا توسيع للمأثرة ثلاثين للخصم مجال المتع اذلو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المتع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطقة لسلسلة المعدات حركة كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية لنفس الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية يدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة في مقولة من المقولات الاربعة اى تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك المقولة في كل آن يفرض كتبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبديلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لاعل سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء حركته في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع التزام ان الناطق لسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناطق حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما يجوزوه الشارح من سلسلة المعدات لا يجب تبديلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة هنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المص في المواقي حيث قال قد يكون تصورات متساقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق لها الى ان ينشئ الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كان في هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناطقة للمعدات هي الحركة الوضعية للافلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كانه قال لا تنظم الا مجردة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما يجوزوها في حركة كره الارض في النور والظلمة او اينية مستديرة كما يجوزها بعض التأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما يجوزها من قال كره الارض هالوية ابداء او كانت حركة كنية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالدلة الدالة على تنافي الابداء (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض
الاولية فلزمان وهو مقدار
الحركة الاولى لانه
تفاوته كم ولا متاع تأله
من الاكاث متصل ولعدم
استقراره مقدار له متغير
قادر وهي الحركة ولا متاع
اقتطاعه مقدار للمستديرة
منها ولتقدر الجميع به
مقدار اسراعها وهو
حركة الفلك الاعظم
فلزم قدمها وقدم حاملها
والقوة المحركة لها (قوله
جسما او غيره) جرم
الفلك ونفسه الناطقة
وهي في العناصر في الوضع
والارادة والاستعداد
(قوله فهو دعوى)

من غير برهان وكذا دعوى كون الممدات لابد ان يبيء مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عايتها واجب عن هذا الدليل بوجوده

من غير برهان وما ذكرنا لبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكتفي بوجوده امكانه الثاني وهو الممكن القديم وقسم لا يكتفي بذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستمدادي وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيع فانما هو مادته التي تكون جزأه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من الممدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصيص وهو محال استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة للمادته من تاظم لها منتظم الاجزاء في نفسها للإحتياج الى تاظم آخر وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجديدها تغيير مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى ما لأفليس برهان مقيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة ممددة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة ممددة للحدوث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون صدور الممول الاول من الممولات القديمة عندهم شرطا لصدور الممول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما في مادة واحدة فانما جاز اشتراط وجود الممول المتأخر بوجود الممول المتقدم في القدماء المتباعدة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط وجود الممول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعندهم في الحوادث المتباعدة المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مختلطات لابد لتفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض الممولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدها مع ذات الآخر نوع خصوصية وكالمناسبة تقتضي الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شيء منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة الممدات التي جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوها الى تخصيص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد متسق النظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعله بحيث لا يصح له إيجاد شيء الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصها بوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا تخصيص من التخصص فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح هنا براءه النان والملائمة فاته في مقام الازام والاستكاثات **(قوله وكذا دعوى كون الممدات)** الكلام هنا كما سبق ان يجوز ان يكون الممدات مهيئة لانفس الحوادث بشرط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعندهم الا برى ان الاشراقية مع انكارهم الهوى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي هنا كلام

وقد سبق ما يتعلق به (قوله الممدات لابد ان يبيء) الخ كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة ينشأ بها الاستعداد فاستعداد المتجدد

من غير برهان ان لم يبق عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المتع بانها لا يجوز ان يكون تصاقب تلك الممدات بذواتها كتصاقب اجزاء الزمان وتكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم باعتبار حدودها بذواتها واسطة في حدوث الحوادث نظير ما قالوا في الحركة على ما يظهري عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لابد لتقسم الممدات بعضها على بعض من زمان لان الممدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على ممولاتها وليس ذلك الاقتداء زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون لتعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما سر في تقدم عدم الزمان على وجوده

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازالا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده في الازل وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن

الى القائل بما هو قار (قوله الاول باختيار الشق الاول الخ) قال المحقق الهروي بناء هذا الجواب على ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق في ربط الحادث بالقدم لاستحالة التسلسل مطلقا وكون الواجب موردا للامور المتجددة ولا استواء نسبة الارادة الى كلا الطرفين واقول انما يتم هذا الجواب اذا كان القدم عبارة عن حالة بسيطة على ما هو الحق وجعل الترديد في جميع ما لا بد منه لوجود الحادث فيكون جوابا باختبار الشق الثاني ايضا كالثاني غير ان الفرق بينهما يكون باعتبار اخذ كون الارادة متممة للعلم وعدم اخذه ثم يبقى الكلام في استنباط المتجدد الى القائل بما هو كذلك

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المدة لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المدة لم يقدّم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعوتين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم قل لا يجوز ان تكون تلك المدة متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع أصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجوده معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم الازلية جنس الزمان لا يخصه ومن جوز قدم جنس المد لا يتجاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الفرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المدة ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه التقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم يمد ما تحققوا مع الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانين انما خالفوه فيما كان بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوها قسما آخر مسمى عندهم بالزمانين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المدة المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد متزاع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ماسيحي من الشارح ولا شك في تحقق ذلك التجدد والامتداد في سلسلة المدة (قوله الاول باختبار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والمعدم لازم لماعية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل فديما لجواز ان يكون ماعية كل ممكن آتية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والمعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا يعنى متمنا بالذات لا متمنا بالغير بواسطة تفاق الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم محام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند

(قوله خلاف المفروض) نعم لوجعل التزديد في وجود ممكن ما في الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من التزديد بإبطال الباقي على ما هو صريح تقرير الشارح بكون المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي فكونه غير ممكن وجوده الازلي خلاف المفروض واما اذا جعل التزديد بالنسبة الى وجود الحادث الازلي فالمفروض انما يكون تحقق جميع ما لا بد منه في هذا الوجود فكون وجوده غير ممكن في الازل لا يستلزم خلاف المفروض بناء على ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية ﴿ ٦٨ ﴾ وذهب السيد الشريف قدس

في الازل خلاف المفروض

المذكور باستلزامه اجتناع التقيضين على تقدير الفرض المذكور او بايضاات المزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع في الازل لا مساسا لذلك الاحتمال فلزم القدم لاحتمال لا يقال ان اراد ان امكان وجوده الازلي عملا بد منه في وجوده الازلي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده الازلي عملا لا بد منه في وجوده الازلي الى فسلم لكن الجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما يجوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع الذي فرض. يتحقق في الازل لا يشمل ما جاوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الإيراد لانه حل الوجود المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يلحق من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل ولا يكون كما يدل عليه جوابه الآتي باختصار الشق الثاني وانما حله عليه اذ لو حل على الوجود الازلي لبطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي لأعلة وجوده الازلي وكذا اذا حل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود الازلي لا يصح الحكم بذلك المزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي من فردية لأعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي اذ على تقدير حله على الوجود الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فانما حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي ولذا حله الجيب عليه ولا يرد ما اورد الشارح فيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حله على الوجود الازلي اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختصار الشق الثاني والحق ان هذا الجيب حل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلي او الازلي في معنى التزديد حيث ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلي

سره الى الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته ما من قول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه في جميع تلك الاجزاء فانظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من انصفائه بالوجود في شيء منها بل جاز انصفائه في كل منها لا بد لا فقط بل وما ايضا جواز انصفائه في كل منها مما هو امكان انصفائه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود والانصفائه في الجملة بان يكون قوله في شيء متعلقا لعدم المنع فهو بينه

ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لا يمنع عن قبول الوجود والانصفائه في شيء من اجزاء (او) الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة على المطلوب وبالحكمة ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء عدم الامكان ورفع هاتين الكلمتين على ان يجري في استلزام جه الامكان امكان البقاء مع ان الموجودات ما هو آتى الوجود ومنها ما هو تدريجي الحصول والسيد قدس سره ان يجب عن الاخير بان الممكن ذات ما هو آتى الوجود وتدريجي الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدريجية

واما اذا اخذ من حيث الآتى ﴿ ٦٩ ﴾ الوجود تدريجى الحصول فليس هو من هذه الحيلية بمسكن الوجود

(قوله لان الامكان
مما لا بد منه في
وجوده) لا يقال بناء
على التجويز المذكور
يكون الامكان الذى لا بد
منه في وجوده هو امكان
وجوده فيما لا يزال لا امكان
وجوده فيه وفي غيره
فلا يلزم من كونه غير
تمكن في الازل خلاف
الفروض لانا نقول ان
خلاف الفروض متحقق
لان المراد بالفروض تحقق
جميع ما لا بد منه في اصل
وجوده من غير قيد
لذلك الوجود بكونه
لا يزال فيكون الامكان
الذى من جهة ما لا بد منه
هو امكان وجوده مطلقا
ايضا كما لا يخفى فان قلت
كون الامكان من جهة
ما لا بد منه في وجوده الممكن
مناف لما سبق من تحقق
الجهة التامة البسيطة قلنا
لاننا قلنا بينهما لان كون
الامكان من جهة ما لا بد
منه في وجوده الممكن
لا يستلزم كونه جهة معتبرة
في الجهة التامة اذ الجهة عند
القائلين يجوز كون الجهة
التامة بسيطة هي يحتاج
اليه الممكن في وجوده
فيكون الامكان لكونه نسبيا

لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده
الثاني باختيار الشئ الثاني من التزديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل اذ من جلته تعلق الارادة بوجوده في الازل

او اللازم الى حاصلة في الازل اولاً تكون الجهة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه
بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا في الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب
بانا نختار ان الجهة التامة لم تعلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازيلته وانما يلزم ذلك
لو امكن وجوده الازلى وكانت الجهة المتحققة جهة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز
ان يكون وجوده الازلى محلا والجهة التامة المتحققة جهة الوجود الازلى فلا وجه
لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على
مطابق الوجود او على الوجود الازلى اذ لو حمل على المطلق لم يكن لا يراد على هذا
الحبيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلى او اللازم الى لاعل المطلق لانه
متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح
ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى
(قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده) اى الازلى اورد عليه انه مناف
لما سبق منه من تحقق الجهة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في الجهة التامة لان الجهة عندهم يحتاج اليه المعلوم
في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة
عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلوم ما امكن فاحتاج الى الجهة قاوجه
الجهة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جهة الجهة التامة في دليلهم المذكور
حيث قالوا في دليل الشئ الاول لامتناع تخلف المعلوم عن علته التامة لانا نقول
حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المتبعة في الجهة
التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة
فلا يتحقق الجهة التامة فلما كان فيكون الامكان من جهة الجهة التامة مما لا شبهة فيه فالخلق
ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو الجهة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط
والآلات في الجهة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلوم الاول جهة
فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا بالنسبة الى باقي المعلومات
ولاسائر الملل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا الجهة التامة بمعنى الجهة
الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثاني باختيار الشئ الثاني) اى باختيار
الشئ الاول من شئ الشئ الثاني ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن الجهة التامة
لوجوده الازلى حاصلة في الازل بناء على ان من جهة تلك الجهة التامة تعلق الارادة
في الازل بوجوده الازلى ولم يتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلاحداث
امر آخر يلزم وجود الممكن بدون محاسن علة وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة

لاحتياج خارجا عن تعريف الجهة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما قرر عندهم من ان المعلوم ما
امكن فاحتاج الى الجهة قاوجه الجهة فوجب فوجد الجهة التامة الغير البسيطة هي المترتبة على الملل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر

(قوله ولم يتعلق الإرادة بال...) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه افعالاً قاضية في ذلك من ارادة مخصوصة فيختار الشق الثاني ويقول ان جميع ما لا بد منه وجوده مطلقاً وفي وجوده في الازل لم يكن متحققاً في الازل بل التحقق فيه انها هو جميع ما لا بد منه في وجوده الخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجعة للاوقات الالائية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقبة اختيار للاختلاف الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع لزوم كونه وجوداً ممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قرأنا ظاهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث لشيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر

ولم يتعلق الإرادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الالائية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمماً لعلته وجوده اولاً وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلوم الى امر آخر سوى هذا في الازل بوجوده اللازم الى ايضاً هو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللازم الى بدون تعلقه بوجوده الازلي لقوله اذ من جلته تعلق الى آخره مع قوله ولم يتعلق الى آخره مفيد لمصلحة اختيار الشق الثاني وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب هنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع في مباحثهم لاسباب ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضاً في هذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه ليجازوا في المقصود وان غفل عنه القاصرون فهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح هنا دفعا لتلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل لكان تعلق الإرادة بوجوده الازلي حاصل في اذ من جلته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلف عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الإرادة بوجوده اللازم الى ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتغالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح حال عن امثالها خصوصاً انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها هنا بما يتعلق بقلوب الاذكياء (قوله من الاوقات الالائية الى آخره) الالائية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتاً لانها لما قدما ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتياً عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل زمانياً مع كون تقدم الازل عليها ايضاً ذاتياً عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الإرادة في الازل بوجوده اللازم الى لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمماً لعلته التامة اولاً فلي الازل يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع التقيض وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة في الازل لثلاث يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضاً اجتماع التقيض ولو قلنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فنقل الكلام اليه والى امثاله فيزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الادهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الايراد بعدما اشتمل السند على الوجود المفيد بقية اللازم الى واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو انه يجوز ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلوم فيما لا يزال فمن يجوز في مقابلة اصل استدلالهم بجوزة في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بمبدأ المقدمة

المتعلق وهو خلاف المفروض على انا نقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الإرادة وقد تملقت الإرادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه

المنوعة فالتناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التسامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتي كما فصله (قوله) لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الإرادة اي تأثيرا موقفا لتعلق الإرادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق

آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمم العلاقة وجوده ان يكون متمم العلاقة وجوده الازلي فتختار انه ليس بمتتم لها وتختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم

ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمم العلاقة وجوده الحادث فتختار انه متمم لها ولا نسلم لزوم ازالة ذلك الحادث كيف والقدرة اما تؤثر على وفق الإرادة ولما تملقت الإرادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم التخلف المتمتع ومنع المدلل راجع الى دليلة فهذا الجواب منه

اما بنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول كما كانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلاقة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلاقة التامة قسمين قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان

العلاقة التامة ههنا لمسا اشتملت على تعاقب الإرادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم تخلف المراد عن الإرادة وهو في حقه تعالى محال مستلزم للمعجز المتأني في الالوهية فتل هذه العلاقة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلاقة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه

لو تأخر عنها فاذا حدث فلما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلاقة التامة فلا تكون العلاقة التامة علاقة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيع بلا مرجع يخصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على استناع انكسار التأثير عن العلاقة التامة فهو اما من جهة العلاقة التامة او لازمها المتأخر للمعلول وايضا تأثير

القدرة عند الاشاعة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الإرادة اليها حيث تقوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريديّة وحيث لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الإرادة ويرد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء

(قوله وهو خلاف

المفروض) لا يقال بل

هو عين المفروض وعلى

تقدير عدم تحقق جميع

مالا بد منه لوجوده يجب

توقف المعلول على امر

آخر سواء لانا نقول

كلام الشارع صريح في

ان الوجود الازلي للممكن

لم يتحقق جميع مالا بد له

منه في الازل اذ من جلته

تعلق الإرادة بوجوده

في الازل وانما تعلق الإرادة

في الازل لوجوده فيها

لا يزال فيكون تعلق

الإرادة متمم لعلة فلو

احتاج الى امر آخر سواء

فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعله وجوده في الازال) واورد عليه بأنه حينئذ يلزم تحقق الوجود الازالي في الازل لامتناع تخلف المولود عن الملة التامة واجيب بان المولود لا يخلف عن الملة التامة اذا كان ممكنا والوجود الازالي في الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود في الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم في الزمان والوجود الازالي هو الوجود المسبوق فان قيل لا بد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن في الازال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى التات والارادة فالترجيح بلا مرجح في احد الوجودين يستلزم الترجيح بلا مرجح في احد التعليقين قلت الوجود في الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لا يتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفي عن غير الباري سبحانه فامتناع الوجود الازلي مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود الازالي اى بوصف كونه في الازال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتي له فلا حاجة الى المرجح فان قيل ﴿ ٧٧ ﴾ بل لا بد لتخصيص وجود الممكن

فان قيل لا بد من اختيار احد شي التزديد الذي اوردناه * قلنا ان اردتم انه متم لعله وجوده في الازل فختارناه ليس كذلك

على ان التأثير والتأثر متضايان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر اولا يحصل في الازل فلا تكون الملة التامة لوجوده الحادث حاصلة في الازل لانقضاء لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين انلي ولايزالي عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتم لعله وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير تخصيص كاليجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار ويجوز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق في الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل باستثناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازلها واحادها عن التخصيص او يكون التعلق الازلي المستقنى عن التخصيص مخصصا لتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتماق بطلوب الاذكية لاما ذكره ولذا اختاره المصنف في المواضع ولم يلتفت الى مثل ما ذكره (قوله فان قيل لا بد من اختيار الى آخره) لانه يمكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بأنه لا بد في جهة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لأن منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

بعد دون حد من الزمان او غيره من مخصص قلت ذلك المخصص هو الارادة الواجبة ولاتم استواء نسبة الطرفين اليها فان القدم والوجوب يتانيه فالارادة كافية في تخصيص كل ممكن بما يقارنه من كم وكيف واعتبار ونسبة من غير احتياج الى تعجيد امر يقال له التعلق وانما هو امر اضافي يتزعه العقل بعد تحقق المراد والمراد والوجوب الذي يقتضيه شمول العلم وعموم القدرة وعمام الجود وكال الحكمة لا يتناقى الاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل

والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكده ولا يمكن تعليله وطلب له بأنه لم اراد هذا الطرف (المناظره)

دون غيره لتاليه عن ذلك فهو سبحانه لا يسئل عما فعل وهم يسألون (قوله فختار انه ليس كذلك) فان قيل فماد الجواب الى اختيار الشق الاول من التزديد لانه كان في الوجود الازالي الحادث ومنع استحالة تخلف المولود عن ذات الملة التامة مطلقا قلت صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان التزديد كان في وجود ممكن ما المقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخرين في اصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم وجود المولود بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الازل غير متحقق وانما تحقق جميع ما لا بد منه لوجوده في الازال ولا يلزم وجود المولود بدون تمام علته ولا التسلسل لانه انما يلزم اذا لم يكن تعلق الارادة متمما لعله وجوده في الازال والقول بان التزديد كان في جميع ما لا بد منه في وجود الحادث مسقطا ظاهرا السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع ما لا بد منه لوجود الحادث في الازل متحقق

والإلزام التسلسل أو وجود المعلوم بدون علته (قوله ولا يلزم إزليته) وذلك لعدم كون تعلق الإرادة متمم لعلته وجوده في الازل ولا احتياجه إلى امر آخر لتكون التعلق الازلي للإرادة متمم لعلته وجوده في الازل وإن كان تعلق الإرادة حاصلًا في الازل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه الخ) ولا يرتاب تماثل في أن وجود الممكن لما كان متعلقًا بزمان معين متصفا بعدم الحصول في الازل يقتضى صرف الزمان إلى ذلك الحد المعين الذى يريد فيه وجود الحادث

(قوله وإن اردتم أن تتم لعلته وجوده في الازل فتختار أنه كذلك) قيل لا يذهب عليك أن إنجز آخر الجواب حيثئذ إلى اختيار الشق الاول من التردد لأن التردد كان في الوجود الذى كان للحادث وهو الوجود في الازل ومنع استحالة تخلف المعلوم عن ذات العلة ﴿ ٧٣ ﴾ التامة مطلقا انتهى وانت خير بان التردد في استدلال

وإن اردتم أن تتم لعلته وجوده في الازل فتختار أنه كذلك ولا يلزم إزليته ولا احتياجه إلى امر آخر كان الفاعل المختار إذا اراد إيجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلوم بهذه الصفة فكذلك هنا لما تعلق إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور إلا كونه حادًا أو الحاصل أن المعلوم إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به إرادته سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه

المتأخرة بإبطال توجه المتع المتوجه بأن يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح فى شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب إن الإبهام الواقع فى جوابنا للإبهام الواقع فى دليلكم حيث لم تقيّدوا الوجود بكونه أزليا أو لا يزاليا فلا نعلم أنه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة أخرى على تقدير آخر كإفصلنا (قوله ولا يلزم إزليته الخ) نزوع فى دفع معذور الاختيارين أى لا يلزم إزلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو كونه متمما واحتياجه إلى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض والتسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه إلى امر آخر مستلزم لنفى لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال فى جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع إلى الجواب الاول المردود عنده فدفوع بوجهين الاول أن الشارح حل الوجود فى دليلهم على الوجود الازلى وحينئذ لا يصبح اختيار الشق الاول بوجه ولنا اختيار الشق الثانى وهنا والثانى أن الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا فى الازل كما اشترنا إليه فى قوله القدرة تؤثر على وفق الإرادة وأشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

لأمنافاة بينهما لأن مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ فى الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازل واللازلى لوجود الموضوع الذى هو اللازلى الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحدة وقد اشترنا إليه سابقا وظهور أنه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه فى الوجود اللازلى الحدوث متحققا فى الأزل كون جميع ما لا بد منه فى مطلق وجوده أو وجوده الازلى القديم متحققا فيه فاقض هذا (قوله يوجد المعلوم بهذه الصفة) اذ لو وجد الموجود بصفة أخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون مقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه) فانه لاستحالة فى شيء منهما وما استدلو به على امتناع تخلف المعلوم عن علته من لزوم ترجيح

بصلة متجددة فلو توجه الكلام الى علة تجديدها سقط هذا القول بخلاف الاوصاف القارة والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلااولية والكون على حالة بسيطة بحيث ينقصد عن ان يكون هناك تقدرا وامتداد او تقترن له نهايات زائدا او يتصور توسط حيث وتخلل قد او يتقبل سبق ولحوق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفسك عن الوجوب بالذات والقبلة من جميع الجهات فكل ماسوى الباري تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون ثابتا عنه تعالى بحال كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب بحيث ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه في نفس الزمان فان الجواب الثاني لما كان مبنا على كون الممكن زمانى ﴿ ٧٤ ﴾ الوجود فهو لا يستقيم فيما هو متعال عنه كالجوهر القدسية

وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المألوف مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمألوف حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باقتضى جهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا يتمتع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله الحبيب الاول ثم جوز الامدى من المتكلمين استناد القديم الى القاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا تخلف الابان يقال بنى الكلام هنا على مذهب الامدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محلا كاذب اليه الحبيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المألوف مقارنا لوجود ذلك التام في كاجوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل او متأخرا عنه كاذنا كان التعلق ازليا والمألوف فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة بتدبرها في المقام بخلاف المعنى الاول وعلم ان الحلاق المألوف على الوجود الممكن اتما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احتترضه المتكلمون من احلاق الاله على الواجب المختار (قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد قال انه ترقى من التمتع الى الاستدلال معارضة لليل الحكماء بان قال الازلي منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه في الزمان ولا شيء

نفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقفا حادثة فاشار الى ما ذكره في تمهيد وجه وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكان بعد الملائكة ببدية حقيقة بالذات فقط قلت هذه البعدية الحقيقية المرادة هي البعدية التي تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سماها المتكلمون ببدية بالذات وبعض المصنفين ببدية بعض المصنفين ببدية في الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحد ولا مشاحة في الاصطلاح والقبلة التي

(على)

== الا الواجب الوجود بالذات وهي القدم ==

وجوده في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بالمرجع لا يجرى هنا ليكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المألوف عن العلة السامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقفا في وقت من الاوقات اراد ان يقرر على وجه يع الزمان فهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جهة الممكنات الخ وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل اوقضا باختيار الحق الاول من التزديد فقد جوز كون ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

== على الحقيقة وماسوى الواجب بالذات متساو القدم في مسبوقة وجوده بالدم بهذا النحو من السبق على ماهو الحق من القول بمحدث السلام واما البدئية المنفية بقوله بالانقائات فقط فهي البعدية التي تثبت للمعول بالنسبة الى الملة التامة او الناقصة والتي تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى الهيئة ونحو ذلك وان كان النحو الثاني مما يحصله الشرح وتحقيق المقام ونحصله ان العقل والنقل متوافقان والشرية والحكمة متطابقتان على ان الباري جل شانه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومنقدم على جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق بملوكاله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والجلود الفائق والوجود التام والتزاهة عن صفات المخولفين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة في حدود الزمان فكما ان افة سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط او بالزمان فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط او بالزمان لانه عز وجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذي يتصف به الملة بالنسبة الى ملولها او الهيئة بالنسبة الى عوارضها بيمز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتناحه وانما حظ العقل الخالص التصديق بشوئه له بمونة البرهان قال الشيخ في التلخيص العقل يدرك ثلاثة اكران الكون في الزمان وهو نسبة الاشياء المتغيرة الى الاشياء المتغيرة والثاني الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان ورأى لكل شيء متى اما ماضيا او احاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ماسبق غير مرة ولاهوت عنه شيء ويكون له كل شيء في ذاته وهو مع ما ثبت من امتناع تمكنه وتنزعه ليس شيء من الامكنة والازمنة يثاقب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلا ينفك آخره عن اوله ولا يذعه عن اذله فليس من وسع الممكن الوجود وجودا سرمديا والكون كونا ازليا وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقي على جملة الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كذلك شيء وهو السميع البصير فهمها فتمكنت من تحصيل هذا المعنى امكنتك التيقن بان ليس لمهية الممكن الوجود في هذا الكون فله الدم في اذن على طريق نفى القيد لا النفي المقيد فهو مسبق الوجود بالدم الصريح مفقود الكون الواقي في طرف الخارج ونفس الامر فان قلت الست كنت فباسبق افدت ان الدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو عبار عن بطلان الذات وتقدان الحقيقة ونفي محض وسلب صرف قلت قد استندت غير مرة ان الدم انما شاته ذلك بما هو هو وفي حد ذاته ولكن له لا من هذه الحقيقة ان لا يأتى عن التقدم والتأخر الا ترى ان الدم في الزمان انما ينقل بان لا يتحقق بمصدق حمل الوجود في الحقيقة التقديرية القوم ويتوهم حصوله في الزمان او في حد منه اذا قيس تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزماني والامتداد التجديدي بدم المصاحبة فان قلت هذا يجري في الحوادث الدهرية مثلا العقل الثاني ليس له الوجود في مرتبة العقل الاول فله الدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان في الكون الدهري ولا يتميزان في الف حدود الواقي وانما يميزهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذي يشاركه جميع الملل والمولوات والواجب لاهوت عنه كال ولا يثبت عنه خيبل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعول الاول لما كفى لوجوده من موجبة التام امكان الثاني يجب ان يديم وجوده ازلما وابدأ ولا يفسد من لقاء الواجب باب الفيس والخير اذ هو متال عن تدرج وجوده وتجدد حاله فلو كان مسبق الوجود بالدم الصريح الواقي يلزم تخلف المعول عن موجبة التام قلت المستحيل انما هو تخلف المعول عن مقتضى الملة التامة وليس هو الوجود الا لى لان ذات الممكن اعين الوجود الا لى اذ لا يسمه وسه لقصوره ونموه عن قبول الكمال بجميع وجوه وحديث التخلف مبنى على القصور

من تحصيل معنى الازلية
والتقدم السرمدى والتأخر
الدمرى اذ ليس هنالك
امتداد وتقدر يكون حائلا
بين الشيء وقاعله الموجه له
فلو اطلق عليه التخلف
فهو واجب التخلف الا
ترى ان وجود المطول
واجب التخلف عن مرتبة
وجود المدة وانما يحيل
التخلف حيولة المقادير

من الزمانى بأزلى يوسف بكونه فى الازل فلاشئ من غير الواجب بأزلى اما الصغرى
فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه
بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ما هو كذلك زمانى واما الكبرى فلان الازل
فوق الزمان ومعنى كون الشيء أزليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلاشئ
من الازلى بزمانى وينسكس الى قولنا لاشئ من الزمانى بأزلى فيكون غير الواجب حادثا
كل فى وقته على حسب ما تعلق به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان
ذاتا وصفة ولا يخفى ما فى هذا التوجيه اما اولافلان الحصر لا يسلم كون المقول زمانية
ولا كون الفلك المتغير الزمانى من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان
القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها
عدم الاولوية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا او لم يكن كما اذا كان
قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكسب الشارح
عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجوبة
المدودة لينتظم فى مقام الجواب ألتنوع الثلاثة المتع والتقصض والمعارضة وكذا ما قيل
جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حلل الشارح الوجود
فى دليلهم على مطلق الوجود كالحجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلى بل الوجه انه
جواب باختيار الشق الثانى اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون
تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فى الازل كافيا فى وجوده الحادث
فى وقت معين وهو المتبادر من صيغة المعنى فى قوله تعلقت به الارادة الازلية وفى قوله
وقد تعلقت الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثانى
منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لا يزال كافيا
فى وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق
الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار
لوجوه الاول ان فيه نوع فائدة هى التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه
ليقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه الثانى فيه نوع قصور هو كونه ساكنا
عن الجواب المتصل الذى ذكره الشارح عن الارادة المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان
ذلك الارادة متوجه على هذا الجواب ايضا الثالث ليشعر فى الجواب باختيار الشق الثانى من
الشق الثانى لما عرفت من احتياله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورده عليه السؤال
المردد بقوله فان قيل لا شبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شق الشق الثانى
فى دليله لا يقال على تقدير حمله على المتع لا فائدة فى التعرض بكون غير الواجب زمانيا
بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدة ان غير الواجب على تقدير اختيار
الشق الثانى اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى لا يكون
ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا يسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل

ومعنى كون الشيء ازيليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل فانما يوجد على حسب ما تعلق به ارادته الازلية من تخصيصها بالممكنات بوجودها بلوقاتها والزمان من جملة الممكنات

لجواز ان يكون التعلق الازلي او الالز الى كافيا في وجوده في وقت فقله ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازيليا الخ بمعنى انهما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في لاهطلقا فاندفع ما قد عينا فيها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله) فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ قد عرفت ان المراد من التعالى والتزه عدم تغيره فيه لاذاتنا بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحديث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولا صفة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقته لاقبله عند القائلين بحديث التعلق (قوله) فلا شيء غيره قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعداء الازلية وبالغير ماهو المصطلح عند الاشاعرة لا للفقهاء فلا يرد صفات الواجب التي ليست عين الذات ولا غيره (قوله) والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال باطل السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكان للزمان زمان ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر واذ كان انصاف الزمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان تتعلق الارادة بوجود الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحديث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون يتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حل اصل الجواب على التبع كما ذكرنا واما لو حل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة بثبات ازالة الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل سادس يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان ليس بمحدث بل قديم والجواب المذكور حينئذ يمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان نهای الزمان ممكنا تعلق به الارادة الازلية واما اذا كان متمما بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشيء ازيليا ان يكون سابقا على الزمان) وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولى والسابقة المطلقة (قوله) فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت نصريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان المحدثات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو دماء الزمان

وتحمل الحدود (قوله وقد تعلققت الإرادة الخ) إشارة الى ماذهب اليه اخفقون من ان الزمان موجود متناه في جانب الماضي لا كاعزيم المتكلمون انه وهمي والفلاسفة انه غير متناه فإذا جاز ان يكون الإرادة شتممة لعله وجود العالم فتسكن متعلقة لوجوده المسبوق بالعدم الصريح فلا يوجد الاعلى التحوالذي تعلققت به الإرادة من التناهي وغيره (قوله) فان قيل لاشبهة) اعراض على الاستيفان السابق ٧٨ ◀ وحاصله انه لو كان جميع ما لا بد منه

وقد تعلققت الإرادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمان حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لاشبهة في ان الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كاهو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهي يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهي فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا متعلقا به الإرادة وانما قلنا انه متى فرض متناهي يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناهي كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كاهو ظاهري كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كاهو التحقيق في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج الان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملة ما لكن على هذا لوجه لقوله وقد تعلققت الإرادة الازلية بوجوده المتناهي والحق في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اهم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية السابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاهم على انه موهوم معدوم في الخارج (قوله) فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الإرادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الإرادة مع ان القائل صرح بتعلقها ببناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جملة ذات الإرادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها سادتا كاهو احد

متحققا في الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التقدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الإرادة لوجود الممكن في الازل ولا يفتنى

(قوله وقد تعلققت الإرادة الازلية بوجوده) في وقت معين فلا يوجد الا في لاقبل بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى اللة التسامية الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين اذ لا ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول اذليا معنى بالازلي الاما يوجد فيه بوجه من الوجود وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع الاليزال مع الاول وانه بين البطلان لانما قول معنى افتضاء اللة التسامية الازلية وجود المعلول

في وقت معين افتضاء مسبوقة وجود ذلك المعلول بعده فكونه متحققا في الازل مناقض لهذا (الاجوبة)

الافتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا في وقتا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله) وليس الله تعالى متقدما عليه) اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى وانما في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزمان من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيأتي هذا كون الزمان متناهي بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سبق (قوله) فان قيل لاشبهة في ان الإرادة القديمة بذاتها الخ) رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون

فيه الجواب بان الارادة

تعاقت في الازل بوجوده

فيا لا يزال من الاوقات

الآتية اذ على هذا التقدير

لا فرض تحقق جميع المالايد

منه يجب ان لا يتك

وجود الملوك عن وجود

العلة فلهذا يجب عروض

التقدم على عدم الملوك

بالوساطة وعدم ما يمنع

من الوجود مع العلة على

رأى الشارح ولهذا

لم يرش بالجواب اختيار

النسب الاول ولو فرض

افتكاك وجود الملوك

عن وجود العلة في الازل

فبتلك حوادث متشعبة

متشعبة للعلة التسعة سواء

كانت تلك الحوادث هي

التعلقات وغيرها والشارح

لم يرش بما اوجب به عن

هذا الاعتراض واجبه

بلا جواب وكأنه لم يحصل

معنى الازلية والجواب

الحق عنه على ما صرفت

ان الازل عبارة من حالة

يضيق وسع الممكن بالكلية

عن الوجود عليها فوجود

الممكن في الازل متمتع

بالبات وانما يصور تعلق

الارادة بوجود الممكن

الارادة القديمة متعاقبة

بوجود الممكنات الزمانية

في اوقاتها ووجود الزمان

متاهيا باجزاء حلاصة الدليل

قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما
وعلى الاول يلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل

الاجوبة المشهورة هنا كإجابة صاحب التفات حيث قال واجيب عنه بوجوده
احدها وهو المشهور فبان القوم وعليه اعتقاد الأكثر وهو ان لا تسلم ان جميع المالايد منه
في إيجاد الباري تعالى العالم ان كان حاصل في الازل كان الإيجاد حاصل في قولهم اذا كان جميع
مالايد منه في الإيجاد حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لازم من عدم
حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجع ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالايد منه
الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى تخصص
ومرجع من خارج وانما اذا كان من جملة مالايد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار
احد المتساويين من غير مرجع من خارج واستحالته ممنوعة واعتراض عليه بأنه لا يتك
ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح **(قوله وعلى الاول)**
يلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان ذلك السبب
تلقى ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولاً فانه لا سبب لحادث
هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى
تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بدمه فعد احداث التعلق الاول بلا سبب يرجع
على التعلق الثاني فغاية ما زعم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر
ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كازعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى
سبب لكن إيجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال هذا المقام بطلوه ولا نسلم
ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقه فياعدا تعلق الارادة الأخرى ان
ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف المحقق
في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجع يستلزم الرجحان من غير
مرجع حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بإرادته لكن اذا كان ارادته
لاحدها مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم انصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى فقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادة وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا
حينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فدفوع بان توجه السؤال المذكور في حدوث
التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث حينئذ
لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان
قلنا تختاراه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن افعال مختارا
في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم
المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الإرادة فقد اوجب عنه تارة بان التعلق امر عدى فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية هي التماثلت غير متمم واثم لم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى تخصيص بالبدية واما التسلسل في التعلقات

مستند اليه تعالى ابتداء بوجودها بلا شرط شيء آخر واما ثانيا فلو سلمنا لن حدود هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نلزم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازل وسادس يجب اتبعه للازل فيكون الازل مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازل متم لعة التعلق الحادث حتى يلزم ازالة ذلك التعلق الحادث بل نقول انما يحدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تمت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا

التعلق الا في ذلك الوقت (قوله فقد اوجب عنه تارة الى آخره) بني فقد اوجب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اوجب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدى مستغن عن التخصيص ومنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي بما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب الحق الطوسي حيث قال تختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الإيجاد على امر حادث قولهم حينئذ لولم يكن العالم ازيل لم يلزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا يماز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمتكلم خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمناه من ان الإيجاد الذي هو التأثير اللازم لعة التامة اذا تأخر زمانا فقد افك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالحجب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لاهذا الجواب الفاسد (قوله فلا يحتاج الى امر يخص) هذا سند المتع القائل باننا لا نلزم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور

لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدى تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه بدعي لا يحتاج الى دليل ويجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عديا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما تم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتياج الى مرجح فيحتاج اليه في التعلق الازل ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيها لازل (قوله فقد اوجب عنه تارة الخ) واخرى بان التخصيص لتعلق الارادة الغير المتناهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل في التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقها بوجود العالم حادث فيها لازل فلا يلزم التسلسل في التعلقات لكون التعلق امر عديا لا يستند الى علة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولا وقت هناك فإيراده في هذا المقام ليس على ما ينبغي ولعل ارادته بالوجود فيها لازل دون الوجود في الازل (قوله يحتاج الى تخصيص) وذلك لانه لما فرض انه مرجح لغيره ومتصف بكونه غير حاصل قيل

(قوله فقد اوجب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو ما من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة قلل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده

حصوله فلا يكون عدياً بمحتمل له ﴿٨١﴾ وجود من وجه وثبوت لمحله واصناف بالتقدم والتأخر والقرب

والبعد وكونه مرجحاً
لهذا دون غيره (قوله
بان يكون مخصص الخ)
ولا يذهب عليك انه مع
كونه موجبا لكونه تعالى
محلا للامور المتجددة
وباطلا برهان التطبيق
وغيره لا يجدي فمما قاته
كا انه لابد لكل واحد
من آحاد التلقات من
مرجح لابد بمحملتها
ايضا من مرجح حينئذ
ينقل الكلام الى ترجيح
هذه السلسلة من التلقات
المنتهية الى تعلق الارادة
بالوجود فيما لا يزال على
السلسلة الاخرى المنتهية
الى تعلق الارادة بالوجود
في الازل والحق ان التعلق
امر اعتباري يتزع بعد
تحقق المراد بالنسبة الى
الارادة (قوله الاستعدادات
الغير المتناهية الخ) وهي
عندهم شروط لوجود
المعول والحركات العقلية
شروط لاستعداده وليست
بشروط له حقيقة بل هي
مصدرة لوجود المعسول
(قوله فقد قيل) هنا
القول على محازات
ما ذكره السيد الشريف
قدس سره في حواشي

بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واردة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتمسك تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تصاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتاج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله وأراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبره وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتمسك التلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بمحصله وبعد حصوله بقاءه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تصاقب الاستعدادات الغير المتناهية على التوالي الضمنية ثم ان هذا الكلام من المذهب صريح في ان جوابه الزامي لا يتحقق فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعني ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فإرض كل من آحادها ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة متعيزة للآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة بل في السلسلة التي آحادها متحد بالاتراع كاللازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشئيين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها وبين المزوم ملازمة اخرى ونقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم يكن لازمة جازا احتكاكها عن المزوم وحينئذ يجوز ان ينكح اللازم عن المزوم فيلزم ان لا يكون المزوم ملزوما واللازم لازما واجيب باختصار الشئ الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل في الامور الاعتبارية اي الحاصلة بالاعتبار والاتراع فان كل ملازمة منها انما تحدث

حكمة العبد من ان كون المهية (٦) ﴿كنبوي على الجلال﴾ موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات لانحصار الغير المتناهية بين المهية والوجود المفروض اولاً

(قوله النقض بما اعترفوا بمحدثه) قد عرفت انهم لا يقولون انه ٨٢ لو كان العالم حادثا يلزم التسلسل المحال

الارادة وتلقاها الذي يلي الممكن • قلت وانت تلمن الانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات متوتبة غير متناهية على نحو تصاق الاستعدادات الغير المتساعية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كاليست المادة طرف السلسلة فاقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يقدر عليه الانامل بالاعتقاد • والوجه الثالث من الاراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بمحدثه بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء

في الذهن يتوجه الذهن الى الجانبين فقي يقطع التوجه يتقطع احاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا ينفك عند حد وهو جائز عند الكل لا يمتنع اية جملة اخذت من احادها الموجودة في نفس الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بمرجئ البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تصاق التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فلي تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة ولا عذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا لازما للحكماء بجواب الشارح فيما سبق ويأتي منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدات سابقة غير متناهية لكن المريب ههنا اني بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لاشيء من اشخاص العالم واتواعة واجناسه بقدم فلا يطاقه قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل في المريد اخذه في التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قطعي البطلان فيكون ابطلا لا مقدمة معينة غير مدلة من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعي بطلانه او على النقض الاجالي لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم يلزم الانحصار وذلك باطل (قوله له يقدر عليه الانامل) كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة كالغضلاء (قوله والوجه الثالث) من الاراد على دليلهم النقض الاجالي باجرائه في قدم الحادث اليومي مع تخلف حكم المدعي عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومي قديم اذ لو كان حادثا فلما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل واللوازم بأسرها باطلة فتعين انه ليس بمحدث بل قديم بالقطع مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير الثاني من التقريرين الذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لا يمكن تحقق جميع ما لا بد له منه في الازل والا يلزم تخلف المملول عن الملة التامة واذ لا يمكن الوجود بدون تمام العلة فوجوده مشروط بوجود حادث ونسقل اليه الكلام وهم جرافيت ارباط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية فيمكنون من اثبات قدم ما ادعوا قدمه على التفصيل المذكور في صدر البحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى لسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتأتى واحد منهما بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاضرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاضرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يقدر عليه الانامل بالاعتقاد وقال الحق الشرف في حاشية شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية

موجودة بوجودات غير متناهية مستلزما لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود (الملازم)

(قوله واجب عنه) الجواب ليس بما يرضاه الحكماء اصلا اذ لا يقولون انه لو كان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله في ذات جهتين) الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له في كل آن من آتات وجوده فرد من المقولة وهى حالة شخصية سارية في جميع اجزاء المخل منقسمة باقسامه وهو الحركة بمعنى المتوسط والثانى الحية التى تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهو الحركة بمعنى القطع والمضى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود ﴿ ٨٣ ﴾ فى الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير

واسطة والمضى الثانى امر تمتد في اغتيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

المفروض اولا (قوله واجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود)
ذلك لان تماكب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التى لا يتأتى الا بصدوم الجسم المتحرك بذلك الحركة وحدوث العالم باسره يتأنيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا فى الامور المجتمعة (قوله في ذات

من الحوادث اليومية واجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجمع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فى جهة الاستمرار وصدور عن القديم ومن جهة التجدد

الملازم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لا يخفى (قوله واجب الى آخره) تليخيص الجواب عن النقص المذكور بتنع الجريان بان يقال تختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن يمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثانى اذ لا كان بعض العالم قديما جازان يوجد هناك سلسلة المعداد الغير المنتهية النازلة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شئ من العالم قديما فالتسلسل اللازم فى حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل فى الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه وانما تفرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يهود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم يحكموا ببطلانه فاصل دليلهم فتع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فاصل دليلهم (قوله فى ذات جهتين الى آخره) يعنى لا يمكن ان يكون القديم فى ذاته علة للحدوث واللازم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وما ذاك الا الحركة التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فى من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شئ من المتحدورين ومن حيث انجذابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة فى صدور الحوادث عن القديم

جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حية ذاهبا وهى كون الجسم بحاله يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق ويسير عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حية النسبة التى تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهى بهذا الاعتبار سادة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة فى آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(قوله وانت عاسيق خير) قد سبق ان ليس بشيء (قوله بعض تصانيف ابن تيمية) ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الحنابلة الذين يقولون بالجلوت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهب اثبات المكان للواجب وهو العرش فزعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكنتي بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لا يقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لا اول لها عندهم والحركات غير متناهية فلا يتوجه عليهم هذا اليراد واجاب عنه الشارح في بعض كتبه بان كلامه مبنى على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا قلت فحينئذ يرجع الامر الى الوحدان وكاه ﴿ ٨٤ ﴾ لم يشر عنده ههنا لذلك واجاب بانثبات

لزوم التسلسل في الامور
الجمعة المترتبة

الموارض اللازمة فهي
من حيث الذات مستندة
الى القديم ومن حيث
الموارض اللازمة لها
مستندة اليها الحوادث
(قوله وانت عاسيق
خير الخ) اي وانت عما
سبق من انه يجوز ان يجعله
الامر الحادث الذي هو
علة الحدوث معه الوجود
اللاحق خيرا به يمكن
ان يكون صدور العالم مع
كونه حادثا باسره وجميع
اشخاصه بتجدد اجزائه
واشخاصه واستمرار جنسه
وذلك بان يكون اشخاص
التجدد الحادثة باسرها
متعاقبة بذواتها في الوجود
والحدوث وواسطة بعضها
في صدور بعض آخر
عن القديم من غير ان
يكون لها بداية واللازم

صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت عاسيق خيرا به يمكن ان يكون صدور
العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل
القديم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال
بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش
وقال الامام حجة الاسلام ردوا جوابهم المذكور ان هذا الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث
وهذا كما ترى مبنى على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا في افعله (قوله وانت
عاسيق خيرا الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على
مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعده هذا الجواب عندهم
فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجازم ولتبيينه على انه يجوز القدم
الجنسي بهذا الطريق ليس بمجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض
المتأخرين في جموع السالم ومذهب ابن تيمية في العرش (قوله من اجزاء العالم)
الاولى من افراد العالم لانه يوهى ان العالم المأخوذ في محل النزاع هو المجموع المركب
من الافلاك والناصر ولطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال
الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالي (بطلان لسندهم القائل
يجوز ان يضع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع
الجرى بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعله
وبين الحوادث الممتدة اذ لو كانت واسطة بينهما قلنا ان تكون تلك الواسطة ذات
الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجدها وهي الحركة بمعنى التوسط
وقد قالوا انها سفة واحدة بالخصص دائمة في تلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة
باعتبار تجدها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة
ممتدة واسطة بين القديم والحادث الممتد من الحوادث والساني باطل لا يتنقل
الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

من ذلك ليس الا كون فردا وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون
الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما الحال كون شخص من
اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية) هو من الجملة
القائمين بكونه تعالى في جهته ومكان قال انه لا فرق عنده بدايته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلعت في جميع
الامكنة فلم يجد قاسدا بل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين
بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بعدم الجنس وتعاقب اشخاصه التي المتتابعة

(وكذا)

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم ما قدم الحوادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجدها اما ان تكون كافية في اقضاء الوجود على ذلك الحادث اولاً تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخالف المعلول عن السبب التامة في بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لافي الازل ولا في اوقات اخر اشارة الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يرضاه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالتوابع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحادثة في اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل لابد من اقفائهما في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الماتمة اجزائها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فرداً شخصياً دائماً ازلاً وابدأ بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد حيث قال لاجزائها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلاً ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلي لا يقتضي وجود الاجزاء * الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ماهو التماثل عندهم من التماثل الذي هو الاتحاد في التوابع ومن غفل عنه قال مناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يفتي ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لان اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان مناه عدم اختلافها في اقتضاءها السرعة والبطء فيه ان اجزائها عند المنطقة تقتضي السرعة وعند القطعين تقتضي البطء كقيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا تختلف في اقتضاء السرعة والبطء في الموضوعين ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطعين معينين حتى لو كان الامر

(قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء) قد يتوهم ان المراد منه ان لا يكون متخالفه الاجزاء فيشمل ما لم يكن له اجزاء اصلا والا فقد سبق ان التوسط لا قبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء التحرك المنقسمة باقسامه فهي ذات اجزاء متشابهة ﴿ ٨٦ ﴾ وذلك لا ينافي عدم اقسامها باقسام المسافة

انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر الية ويتسائل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة * الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنقطعة بعضها عن بعض بالفعل * الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبل اسنادها الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن التقديم في بعض الاوقات دون بعض * الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على تسليم اصولهم الفاسدة كاشترنا في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم * السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيلا لدائرة الابطال باطل جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما * السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقي ان ما يطله الامام سندنا خاص في الواقع لجواز اسناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندنا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيقيد اطلاله الزامالمهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى لا تخفى ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره) استفهام انكارى للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجده فاعلا او منفصلا او قائما الى غير ذلك فلنجاب ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تنصف بكيفية اخرى مع ان عدم الانصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان تكون كيفية الشيء ولو سلم الكل فائتال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كان طويلا التجاد كناية عن طول القسمة وان لم يكن له تجاد (قوله فاسبب تجددها الى آخره) استفهام حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا اوشى آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجع

(قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء) وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة باقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء التحرك على ما يشهد بالخس وعدم اقسامها في امتداد المسافة باقسامها لا يفسد في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا تظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا قبل القسمة اصلا فنفى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون له الاجزاء متخالفه سواء كان له اجزاء او لم يتخالف لا يكون له اجزاء اصلا انتهى (قوله فما سبب تجددها في نفسها) يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتماثلها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها

الى سبب فان قلت ان تجديدات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في القدار (الممكن)

فلا يحتاج الى علة اصلا قلنا انا قلناه قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي يجتريها العقل كزوجة الحنة بل هي من الامور التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون انصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا

الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والمعدم وليس تلك الملة نفس ذلك المتجدد
لاستحالة عليه الشيء لنفسه بل هي امر آخر لامحالة فان قالوا سيده غير الحركة بطل
قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سيده الحركة
الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى ونقل
الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد
في الوجود بل على تقدير الشق الاول يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا
هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا
معدن واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة في النصريات وغفلوا عن ان نفس تلك
الدورات حوات متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة آخر ايضا فينثذ يلزم التسلسل
باعتبار كل دورة معينة منها وانما لا يلزم لم يحتاج تلك الدورات الحادثة الى اسباب
آخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام ان لاجزاء للحركة بمعنى التوسط
في امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم
لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع
المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا
يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويحتاج عن الاول بان الحركة بمعنى القطع
وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه
كاياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على
ان لها منشأ في الخارج رسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسافة في الفلك
بالآن السيل وكل موجود حادث ولو في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث في نفس
الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو
من الوجود المقابل للمعدم كاحققة الشارح في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما
السؤال بوجهه فلان الحكماء لم يخفوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدن
لسلسلة الحوادث النصيرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل مرعية من الاتصالات
الفلكية كالاتحاد والمقابلة والتثليث والترتيب الواقعة بين السيارات وبينها وبين
الثوابت حيث اثبتوا تلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخلفة في النصريات
بسببها تتفاوت الاستعدادات فرادا الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك الاتصالات
الحادثة الموجودة في الخارج المتفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس
الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الاستعداد
لا مطلقا كيف وقد خرج اجزائه الى الفعل متعاقبة وسجيء من الشارح ان ما وجد
آحاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجى واما الجواب عن الاول فلان
الحركة الغير الموجودة في الخارج لا تكون معدنة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا
لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء
الفرضية اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر

(قوله قلت) حاصل هذا القول اثبات لزوم التسلسل ﴿ ٨٨ ﴾ في الامور المجتمعة المترتبة بما

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الاحاد وهم قائلون
بمجاوز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن اقتضاء شيء
لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعترض عليه
الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام
وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستقداً بان التسلسل اللازم
هنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافي الامور المجتمعة ليكون محالاً وانت
خير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على الجيب عن اعتراض
الامام من طرفهم ببيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق
متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلاً علة ممدومة للدورة المسبوبة
فغاية ما لمز هنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة لافي المجتمعة (قوله قلت التجدد
الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق باثبات الموضوع الذي هو استحالة التسلسل
اللازم تخبر ان مراد الامام من التسلسل الذي ازمه لكلامهم هو التسلسل المستحيل
عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال
اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجدها الذي هو اقتضاء بعض الاجزاء
وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكذا عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان
المبدأ هو الحركة من حيث تجدها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة
اذ لو لم يعتمد شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى
فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى
التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديد كما في قولهم الفصل المضارع
موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادثة مع انه سيجد
التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شيء
بعد عدم شيء آخر قبله فيه تحرير المراد بالتجديد ايضا وههنا بحث شريف لا غل
هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا يعلق له بقدم العالم وحدونه ولا بمجاوز
التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث
عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع عدم جزء من الحركة
بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلاً لا يجوز ان يكون زيد معدوماً بعد وجوده
اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادثة من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر
موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم
بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

يصرّفون به من وقوع
التسلسل في الامور المتعاقبة
(قوله التجدد) حاصله
ان التجدد لا يتصور الا
بالوجود بعد العدم وعدم
بعد الوجود واذ لو لا ذلك
لكان اما ثابتاً او ممدوماً
بالكلية فلا يكون متجدداً
وسبب العدم لا يجوز
ان يكون الحادث السابق
عليه لا باعتبار وجوده ولا
باعتبار عدمه ولا باعتبار
الوجود والعدم جميعاً فان
مجموعها علة لوجود ذلك
الحادث ومتم لها فلا بد
ان يستند الى حادث آخر
الى آخر ما ذكره والجواب
عنه ان الارادة الجزئية
مثلاً متممة لعلّة وجود
وضع جزئي فاذا حصل
هذا الوضع انتفت تلك
الارادة وبانتفاها انتفى
ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية
ووضع آخر جزئي وهكذا
او ذلك لان مقتضى الارادة
انما هو حدوث الوضع الجزئي
فانتفاء هذا الوضع في الآن
الثاني لانتهاء علة حيث لم
يتعلق بالارادة الوجودية
الآتية وبالجملة ان علة عدم
الحركة في الآن الثاني

(قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد) اذ يجوز ان يكون سبب تجدها وتعاقبها امورا اخرى (في)

متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمى (قوله فلا بد لعدمه من علة الخ) وذلك ضرورى وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والقضى لا يستلزم عدم احتياجها فى وقوع احد الطرفين الى العلة وذلك لان تجدد الحركة

والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة) ضرورة احتياج الحادثة فى كلا طرفى وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون ﴿٨٩﴾ الحركة لذاتها متجددة ومقتضية بل كونها عاجزة عن التجدد والقضى

على ما حققه الشارح رحمه الله

وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة

فى الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم ابواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لم يمتنع مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا لغيره من المتكلمين اذ لا يلزم شئ من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة فى الازل كافى فى وجود الحوادث فى اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شئ من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لما قبلنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر فى نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لتلك الحادثة من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثانى بطل المحاصر الواسطة فى الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول نقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال فى تلك الحركات الجامعة مع الحركة الاولى فى الوجود المترتبة على ماشرنا وبذلك يتدفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام فى العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادثة لا قبله كما فى الجزء السابق المد وان حل مراد المتعرض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لتلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لامطلقا بل بشرط اعداد المد السابق الذى هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط مقتضية لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها فى كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضى تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضى حدوث كل استعداد للاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل فى الاسباب المجتمعة لانها الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل فى تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يتدفع بما ذكره كاستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اى لعدمه الحادثة من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعى لما قدمنا من استحالة ترجيع الممكن بنفسه

تعالى فى حواشيه على الشرح الجديد للتجديد لا يستلزام عدم احتياجها فى عدمها والحادث وتقتضيه الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها فى وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى والامتن قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها فى ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علتهما لهذا عدم كونها متممة لذاتها لان المتع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لان يتمتع له وجود خاص مثل الوجود بعدم المدم والوجود فى الزمان الثانى فقد غفل عن لزوم اجتماع التبيين فى آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن العلة التامة

الموجبة وانه جمع بين التبيين فى آن واحد والماقول لجواز كون هذا المدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة فى الزمان الثانى متمما لذاته فكلام سخط بين البطلان فان امتناع وجود الحركة فى الزمان الثانى لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بعدم فى الزمان الذى بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالى فى بعض تصانيفه

الى احد جاتي الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمنا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان المتمتع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق الدم للعدم الخالص الذي هو الدم بعد الوجود بل لان عليته بالشرط وجودها المعدل لامن حيث هي هي والالكان ذاته مقتضية لعدم مطلقا فيكون متمنا بالذات لم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا تقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن بفرض في موضع آخر بحيث لا تسقط في موضع في اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيط دائري ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احدا الحدين وتوجهت نحو الآخر فادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزاها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدرج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تسقط في ذلك الحد في اكثر من آن وانحسد جاوز ذلك الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن بفرض عقب وصولها الى الحد الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لازماني يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان ويظهر ايضا ان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الاكثي والمقتضى لوجوده التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال: ولولا ان في الاسباب ما يسد منها لانه لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها قوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عندها الطاري لانه قديمة بالشخص عندهم مستندة بالاجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عندها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما يكن انقضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتناهية من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استمدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهن ان يتخاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لمعة حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استمداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستمداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فنزال الجزء

ونقضها انما هو من قضية علة اوجبت للمتحرك تلك الهيئة وامتناع نباتها واستحالة بقاء فردا في الآن التالي بعد تقوم حقيقتها وتحصل مهيتها وكونها حركة باقتضاء العلة المتجددة وكذلك الامر في امتناع سبق العدم على الازمان وطريقه عليه وامتناع الوجود بعد العدم وما قيل ان الامتناع والوجوب اخسوان في ضدية الامكان فلما جاوزوا امتناع الوجود الخالص لذاته وهو الوجود بعد العدم فبالهلم لا يجوزون امتناع العدم الخالص لذاته فيفسد عليهم باب اثبات الواجب كل الامتداد ليس بشئ لان الخصوصية اما ان تعتبر في جانب المقتضى مثلا الموجود المأخوذ بوصف اقتران الزمان فيكون مركبا محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا للوجود وانما ان تعتبر في جانب الملول المقتضى فيكون الملقى لذاته من حيث هو هو فيلزم ان يكون معدوما في ان الوجود وبالعكس

(قوله سادته) ولا يجوز ان تكون ﴿ ٩١ ﴾ قديمة لحدوث الملول الذي هو عدم جزء من الحركة وهكذا

فيلزم التسلسل في الملل
(قوله وتلك الملة) في هذا
المقام تعقيد عظيم فان كان
المراد منها علل اعدام
اجزاء الحركة فهي متعاقبة
لتصاق اجزاء الحركة
فيكون حالها كحالها في عدم
جريان البرهان او سلسلة
الملل الغير المتناهية التي هي
وسائط في استقراء عدم
جزء من الحركة الى القديم
عليه ان لا تسلم انها موجودة
بجسمتها لجواز قهرا عدم الجزء
بقضاء الطبيعة المشتركة التي
هي الملة مع تعاقب افرادها
علل انه على التقديرين
لا معنى لنقل الكلام الى
علتها لانه حينئذ يكون
كل لاحق منها مستندا
الى ما قبله لا الى نهاية
والطبيعة الى العلة القديمة
الثابتة مع ان التناسب
في العبارة ان يقول قاعدا
اجزاء الحركة او يقول
فلا بد لعدم من علة حادثة
ونقل الكلام الى علتها
وله جريا وتلك الملل اما
امر موجود الى آخر ما ذكر
وان كان المراد منها الملة
القرينة لعدم جزء من
الحركة التي هي امر واحد
فلا يجزى فيها الاحتمالات

حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها

(قوله وتلك الملة اما امر موجود) اي تلك الملة الحادثة مع عدمه الحادث امام فرد
هو امر موجود واما فرد هو عدم امر موجود واما من كب من هذين القسمين بان يكون
بعض اجزائها امر موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق
الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا
بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله لنقل الكلام الى
علة ذلك الامر فلا يراد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر
موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح للمرتبة
واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالتمسك من كل جنس كان يكون الملة
في مرتبة واحدة موجودا فصاعدا او عدمى موجودين او امر كين مندرج في هذا
الشق واما الوسيلة باختلاف القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي
جاتي الوجود وعدمه فستعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر الموجود
ما هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لجريان برهان التطبيق
والتصانف في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر فلا يراد على
الحصر انه يجوز ان تكون تلك الملة الحادثة امر موجودا في نفس الامر لا موجودا
في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا امر كبا منهما لا يقال فعل هذا يدخل عدم
امر موجود في الشق الاول لان ذلك السدم موجود في نفس الامر لا نقول
الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم
فليقتضيه بقرينة المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا الخالص ثم نقول الظاهر
من الامر الموجود لعدم شيء موجود اقسام * الاول ان يكون ذلك الامر
الموجود مزىلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة فيصدم الملول الموجود
* الثاني ان لا يكون مزىلا لموجود من علته لكن يكون مانعا عن تأثير علته
المشروط بعدم المانع حينئذ يكون مزىلا للامر عدمى المتغير في جملة علته التامة
وهو عدم الموانع فيصدم الملة التامة او لا ايضا فيصدم الملول ثانيا * الثالث ان يكون
مؤثرا في نفس الملول الموجود او لا ويكون مزىلا لوجوده او لا فيتأثر منه الملة
التامة ثانيا فيصدم كما اذا ظهر مانع في اثناء حركة المفتاح فيصدم الحركة عارض
للمفتاح او لا وليد ثانيا ولما كان التسدم بالذات مستورا في الطبيعة كان عدم حركة
المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم الملول هنا علة بخلاف القسمين الاولين
فان عدم الملة فيهما كان علة لعدم الملول وقوله عدم الملة علة لعدم لا ينكس الى
قولنا علة لعدم عدم الملة دائما وكيف ينكس اليه ولو كان عدم كل ملول بعدم
شيء من اجزاء علته التامة لم يكن عدم شيء اصلا اذ نقول ذلك الجزء المتصدم لا يندم

التامة ولا يمكن من الترديد بينها وتخصيل السلسلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد فيها والتكثر في افرادها
ولاشك انه ليس المراد منه تركها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل في احد القسمين ولا يرتبط

عدم امر موجود وعلى الاول نقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شيء من اجزاء علة التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المتعذر وهكذا فلوانعدم موجود لازم لانعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يسيطر عليه عدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علة التامة ايضا اذا قرر هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشارح هنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس الملول او لا لا يكون مزبلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق في وقتها فانه محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما نساها

المتع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزبلة انما زال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علة التامة ايضا فعدم الملول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لال الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما ساعد في الزمان الثاني لانتهاء جزء من اجزاء علة التامة وذلك الجزء المتني هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الاتزاعية التي هي اعدام الاعداد ولاستحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى عدم عندهم هو عدم الوجود لاعداد عدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول يتكسر الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لا يستند الا الى عدم (قوله وعلى الاول نقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فنقول لا بد لقيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا فنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لتكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود فنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعداد اعدام لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد قيس لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من التسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتسميمه الا في

(قوله حتى يلزم)

التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك السلسلة الموجودة مجتمعة لامتناعها

بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقربته ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب اوفى بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب النير المتناهية فيلزم عدم تنافي كلا القسمين اوفى بعض المراتب ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تنافي قسم الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تنافي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالافراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة الاخرى فحينئذ لا يمكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر غير متناه فيلزم عدم تنافي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مائة اخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد كل بالافراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب عدم متى كانت عدم امر موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المتجمعة في الوجود ولو في ان اما في احد الجانبين او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيها باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من الفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العلم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط ببعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبداء

(قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام الخ) انت خير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وبمازها على هذا النحو لاشك في جريان البرهان في نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكتها والاستماع بموجوديتها (قوله لا بد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بقاء ان اراد علل عدم جزء الحركة التي هي وسائط بينه وبين العلة القديمة وحق البارة ان يقول لا بد له من علة حادثة ﴿ ٩٤ ﴾ ونقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهي اما

وعلى الثاني يكون ذلك المدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدم شيء فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة تلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناهية فيلزم تسلسل الموجودات اما في احدا الجانبين او كليهما لكان اوضح واولى (قوله لا يكون ذلك المدم) عدم جزء من اجزائه علة مسلم ان الاشياء ان الاستعداد لذلك الجزء من جهة علة وجود ذلك الجزء وقوله تنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة للجمعية حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يمتد التسلسل الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق ففانية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب اقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتناهية ايضا مع ان التسلسل اللازم لهم في اقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندهم فان قلت نحن نقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفارقة بالقرب والبعد ففند عدمه الحادث لا بد له من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جهة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لنقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة ففانية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضاءات الجمعية المترتبة لكنه تسلسل في الامور الاتراعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل) اعلى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

امور موجودة او اعدام امور موجودة او بعضها امور موجودة وبعضها اعدام امور موجودة حتى يلزم التسلسل في الامور الجمعية المترتبة الوجود على التقادير الثلاثة (قوله او كلاهما غير متناهية) وذلك لانه لا يمكن استناد الحادث الى القديم الا بواسطة الحوادث غير متناهية لثلاث يلزم قدمه ولا يحصل عدم التناهي من انضمام المتناهي الى المتناهي فلا بد من عدم تناهي احد القسمين او كليهما فان قيل يجوز ان يكون هناك سلاسل موجودات ومعدومات غير متناهية

(قوله لا يكون عدمه علة لعدم) ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمنع تخلف عنها فلا يتصور الالعدم واحد من تلك الملل (قوله) فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك

لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة (عدم)

عند حدوثه ويكون تلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك الملل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون جمعية في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدمها الامر الموجود (قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد ان يكون احد القسمين الذين

على سبيل التشابك بأن يكون
سلسلة الموجودات ثم
المدومات ثم الموجودات
ثم المدومات وهكذا وان
كان كل واحد من السلاسل
متناهية فلا يلزم التسلسل
المتسجل قلت بل يلزم
في نفس سلاسل الموجودات
قدر (قوله والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة للجمعية)
ممنوع بلواز ان يكون
متعاقبة كل سابق منها
معدا لللاحق في وجوده
في الآن وبقي عدم جزء
الحركة ببقاء الطبيعة
المشتركة بين افراد تلك
المدات وادى دليل حكم
ها الامور الموجودة التي
هي علل لبعض الموجود
وتلك الاعداد التي هي علل
لبعض الذي هو عدم امر
موجود او كلاما غريب
متناهية (قوله وعلى الوجهين
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة للجمعية)
اما اذا كان الغير المتناهية هو
البعض الموجود فظاهر
واما اذا كان تلك الاعداد
فان كل عدم منها عدم
جزء من اجزاء علته وجود
الحادث كما سر منه رحمة الله

وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة للجمعية والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة للجمعية

عدم الجزء عدم امر موجود وعلته هذا عدم امر موجود آخر وهكذا في كل مرتبة
فوقه. يلزم تسلسل الموجودات المترتبة للجمعية في الوجود في جانب وجود الجزء بناء
على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة
لوجود ما تحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعللا
لوجود الجزء فتكون جماعة معه ولو في آن (قوله والحاصل الى آخره)
جمع للاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين * الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من حائبي الوجود والعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة
* الثاني دفع ما يرد على المحصر في الشقوق المذكورة بأنه يجوز ان تكون العلة الحادثة
عدم عدم امر موجود باضافة عديمين الى امر موجود او عدم عدم امر موجود
باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخسة اعدام وما فوقها لالاي نهاية
وسائط غير متناهية ليس شيء منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما
وحاصل الدفع تحرير ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث ومن
الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما
يستلزمه بناء على ان الفرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة للجمعية
في الوجود في احد الجانبين او كليهما باي وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع
وكذا كل ما كان الاعداد المضافة فيه زوجا في الشق الاول اذا افرد في الشق
الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعداد المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا افرد وفي الشق الثالث اذا
تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك عدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبله في زمان الوجود مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم
الا لوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المقولات الثانية قد دفعوا بما قيل العدم
الذي يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده
بالضرورة كما قررته الشارح وجزء علة الوجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا
لانه فاسد يشهد بفساده صكون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل
موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم
ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والمنتفع ازلا
وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم
سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه

فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد اليه وعلى كل تقدير يتدرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لو حل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشئ لكن عرفت عدم ضرورة ناجي اليه (قول) اما في حال وجوده السابق (يحتمل ان يكون هذا التزديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتساويين بناء على ان المنفصلة المطلوبة في الدليل القاطنة بان عدمه الحادث امان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مائة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبيرين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مائة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون التزديد منع اخلو ليتدرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة المطلوبة ذات اجزاء ثلاثة تآلفها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مائة اخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذي ذكرنا (قول) لان عدمه (الحادث المستمر بعد حدوثه ايدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضي زوال الجزء وبماجم عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك لعدم حدوث امر موجود (فيوجد ذلك الموجود وقت مازومه الذي هو لعدم الحادث وقت عدم الجزء فيالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو في آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو يمينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التسامة لوجوده (المستلزم) ذلك لعدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة تقضي مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المدولة كذلك يعني ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة) ذاتا او زمانا (المجتمعة) في الوجود ولو في آن واحد (الحادثة في حال عدمه) اي في حال عدم جنس ذلك الجزء المتعدم ففي الضمير استخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثاني من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء للمتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد متعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

عليه بالاطلاق (قوله عدم امر يستلزم حدوث امر) سواء كان موجودا خارجيا او لا ويكون هذا لعدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لا يكون امر اعتباريا فلا يرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان

تعالى ومنا (قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود) فباشارة الى المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود مابعد المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك لعدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الالوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا قول ان عدم الشيء يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي

ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية او التوجعية لاعلى الوحدة الشخصية فلا يستخدم لكنه خلاف الظاهر ويبان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحادث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحادث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثاني لحادث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحادث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحادث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك لعدم حدوث امر موجب ثان وحدوث الموجود الثاني لحادث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا لعدم الثاني لحادث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة للبعض الآخر فيما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذي يليه من تحته وذلك لعدم علة لوجود ذلك الموجود الذي يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة لعدم الذي تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحادث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدوث ذلك لعدم حدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك لعدم الثاني لحادث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وحدوث عدم الثالث لحادث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاوليين ولا يصدق دخول الاعدام في الصورة الثانية في سلسلة الظل لان الداخل عدم عدم امر موجود لعدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثانية وبما حررنا من ان المراد بالموانع في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كاهل امور اقتراعية يمكن ان تترقع عن مانع واحد فقل تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع في جميع المراتب لا يلزم تصد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقي ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى الدم اللاحق اذ يكفي وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقيضان الوجود عليه من جانب المبدأ القياض من علة حادثة هي اما امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امره موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث * فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستقدا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المترتبة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جهة علة التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في الحالين اوفي احدها والجواب لعله انما احتاج الى الصدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المترضى بان يقال غتار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استمداد مادة الفلك لذلك الجزء. وحدث ذلك الاستمداد لانعدام استمداد سابق وهكذا في كل مرتبة فناية اللازم تسلسل الاستمدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير عدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علة كل جزء على حدة اى على عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار علة الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة الى نفاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولجل ان مراده لزوم التسلسل باعتبارين المذكورين ماصح ابراده الآتي بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل باعتبار الثاني والال لم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ في عدم جزء واحد لافي عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشترنا اليه وللإشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امره موجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الدباب (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومعهودة الملازمة المذكورة في الشق الاول مستقدا بستدين مبينين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتيب الثاني المفسر بالمعية والمطولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر واثنيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد (قوله لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع) اى موانع الاجزاء المتعاقبة ان غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتيب الذاتي لايين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي هي اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لا نسلم انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المترتبة من طرأين لعدم على اجزاء الحركة لجواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجري البرهان لان الترتيب انما هو بين عدم الاعدام وهي غير مترتبة مترتبة في غير مترتبة (قوله لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع) وذلك لان المفروض يكون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كالأجزاء ولوسلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الثاني بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذا لمجاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثانية للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس تلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة يند على ان التقدم بالذات معتبر في البنية فسا نلزم في لوازم على مترتبة متعاقبة في الحدوث زمانا وتماثليا في الترتيب الثاني ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك الاعداد فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك الاعداد اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع. والكلام فيه الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام الملل الممددة وبين وجوداتها ثم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعداد الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتفقد الترتيب الثاني بين الموانع المتجمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجمع هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعداد الارتفاعات المترتبة لتكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذاتنا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وستعرف بتحقيق المقام (قوله بل لا يلزم اجتماع الى آخره) كلة بل للترقب في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم بيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (قوله لجواز ان يكون حدوثها) اي حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء المنعوتة كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مائع عنه * قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب

الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المقروضة على سطح الفلك الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آني لا يستقر في أكثر من آن واحدا ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء التمدد الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يمكن في وجود المألول بل لابد من مقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضي وجوده بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المدوم بعينه عندهم كاسيحي اقبال لوجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في نفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان سبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار هنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة لعدم عدم العلة لا غير **(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث)** اي موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مائع

عن وجود تلك الدورة بفسد فحين حدوث كل مانعين متولين من موانع الدورات الغير المتعاقبة يوم وليلة ويكون حدوث كل مائع لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مائع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يتراخي عن سابقه بكثير من الزمان حينئذ لا يجوز اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كالجو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء المنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء المنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قلنا مع كونها متعاقبة في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت في الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة المنوعة بتقرير ان مرادنا من الترتيب ما فيه صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيبا ذاتيا او زمانيا فالسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير استناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة في الحدوث الخ) يعني ان الموانع لمسا كانت موانع لافراد الحركات المتعاقبة في الحدوث لابد ان تكون متعاقبة لحذاء تلك الافراد في الحدوث فتكون مترتبة بحسب الزمان وان لم تكن مترتبة بحسب الزمان بنفسها وبحسب الذات فان اجتمعت في الوجود ايضا بان لا يقتضي كل سابق منها بل يستمر الى حدوث اللاحق ثم الورد ويجري البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث) يعني لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منهما مقرر وحدث حدث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة وتقتل الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولا يخلو هذه الملل الحادثة اما ان تكون موانع موجودة او اعداما مستلزما فيلزم التسلسل المستحيل وقت عدم كل مانع واما ان تكون اعداما لملل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع واما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه الملل مترتبة بحتمية في الوجود اما الترتب فظاهر واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لا بد ان تتكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والافتناء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذ لا شك ان هذا الملل الغير المتأخية من التمتع لمة وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد عما اورده في هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ﴿ ١٠١ ﴾ في الموجودات على هذا الوجه لو كانت علة السدم

امرا حادثا وهو غير مسلم وقد حققنا سابقا ان علة عدم الحركة في الآن الثاني هي عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائم مستمر ثم لو فرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل في الامور المترتبة الجمجمة في الوجود لم يجوز ان يكون مدمات لا يجتمع في الوجود كما هو شأن علة كل متجدد وجودا كان او اعدما هذا

(قوله وان لم يجتمع في الوجود) فقلنا الكلام الخ ان لم يجتمع تلك الموانع المتأخية بحسب الحدود في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومتعاقبة بعضها

الزمان ومجتمعة في الوجود فيجرى فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتيبها بحسب الذات كالا يمتنع على ذي فطرة سليمة فانا تأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع في الوجود تقتلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات

فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء المنوطة متعاقبة في الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما ذكره بعد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحوادث بالامس ومنهم من حل الموانع ههنا على علة عدم جزء واحد بناء على ان علة المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال ليطهرلى من هذا الجواب دفع المتع الاول بل انما يندفع به المتع الثاني وهو قوله بل لا يلزم الخ لوجود جميع الموانع دفعة بالارتب ذاتي ولازماتي فلا يجرى البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه مبنى على الفظة عن كلمة كل في صدر السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدسنا في اختلاف ما ذكره الشارح ههنا وسيجي جوابه (قوله ولا يقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكساء محل نظر لان مجرد الترتب الزماتي لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان

عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة تقتلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لتلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتأخية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحادث هذا المانع من علة حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتعاقبة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك الملل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة يحدوث مانع الشيء اما لتلك الشيء كان تلك المال الغير المتأخية موانع كهذا المانع فلذا عبر الشارح عن هذه الملل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الخ وهكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على اهور غير متأخية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي الملل

(قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة الخ) وحى ﴿ ١٠٢ ﴾ لوازم على عدم كل مانع وكونه موانع

الحادثة وقت عدها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علة وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا يجوز ان تفوس الانسانية الغير المتناهية المتساقبة في الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيثير اليه ولا يخلص هنا الابان يقال مراد الشارح هنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كمنها اجزاء الحركة المستمرة المبني على بساطة الفلك وكما يجب الفاعل بحيث يحتاج إيجاد الحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطالان التسلسل هنا مجريان البرهان فيه ويؤيده ان اراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء في كتب عقائد اهل السنة ليس الالذع الشبه عن عقائدهم فيكتبه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة (قوله فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المتعددة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده ولما انعدم جزء من اجزاء علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين انذقت عن ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المتعدد كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجمع الموجودات في القسمين حال عدم وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما لم يترض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع المراتب اوللاشارة الى التحقيق كاقدمنا (قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية) اقول حلوا سراده من الموانع المترتبة هنا على موانع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المتعدد من موانع الاجزاء كاهو المتبادر من كلامه وعلى على المانع عن الشيء موانع عنه ايضا ومتروكة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع المتعدد ونتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كوانع الاجزاء بين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو اتا كافي في انتفاء المنوع ابا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة المنووعة لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبني على ما سبق منه في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

بالنسبة الى علة عدم مانع وإلى علة مانع مقارن لتلك العلة الثانية وإلى علة مانع مقارن للعلة الثالثة وإلى علة مانع مقارن للعلة الرابعة وعلما جريا وقيل المراد منها على وجود المانع وسماها موانع على المشاكاة اولان علة مانع الشيء مانعة لتلك الشيء ولا يخفى انه تكلف وبقي شيء آخر وهو ان تمام الوجه الثالث على هذا النحو والاتجاه بالاخيرة الى رايين ابطال التسلسل فيرجع الى الوجه الخامس ولا يكون وجهها مستقلا الا ان يقال ان الوجه الخامس جواب ببيان جريان البرهان في الامور الغير المتناهية مطلقا وهذا الوجه باثبات الترتيب والاجتماع الذين شرطوها في جريان البرهان فيما اعترفوا به هذا

الموجودات التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد الدم الى امر موجود بل يقرر عندهم ان علة الدم عدم علة الوجود يحسب سقط الشيء الاول اعني استناد عدم

المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البديدة استظهارا (بحسب)

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتغيير
 الملازمة عن المجتمعة كيتبادر من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة
 الى التكاليف التي ذكرها في هذا المقام بل اللائق حينئذ اجراء البرهان في نفس
 اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا
 لا يتدفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يتدفع بلزوم تسلسل الموجودات
 المجتمعة ويجه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض
 من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المتدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود
 المانع المتدم وحدث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني
 عن عدم المانع الاول وحدث الدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث
 عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشارنا اليه في الصورة الثالثة فغاية اللازم
 ان يوجد هناك مواع موجودة غير متناهية لوازم لاعداد الارتفاعات المترتبة
 الغير المتناهية وقد صرفت ان لوازم الامور المترتبة بالقات لا يجب ان تكون مترتبة
 بالذات وجميع تلك المواع سادسة دفعة عند حدوث عدم المانع المتدم واذ لم يعلم
 بينها ترتيب لا ذاتا ولا ذاتا فلا يجري فيها البرهان بوجه لا يقال لمل بطلان التسلسل
 ههنا مبني على ما سبق منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم
 الترتيب الذاتي بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الآخر
 وان لم يكن بين احادها ترتيب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انتهاء الترتيب
 الذاتي في الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتيبها الى آخره والجواب
 عن هذا الاشكال القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المتدم ههنا
 وعدم الجزء فها سبق لاعداد الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما
 لمانع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المتدم ههنا
 وعن وجود الجزء المتدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا المواع التي فوقها
 الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحتها لاعت وجوده والامم مجتمع
 هناك مانعان فضلا عن المواع الغير المتناهية ولا شك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه
 من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي وكذا مانعه المانع الثالث انما هو عدم
 الازلي للمانع الثاني وهكذا في كل مرتبة فوقهما ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان عدم
 الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما يتقطع في ذلك الوقت باحد الامرين
 اما بحدوث موجود او بوزوال موجود ازل سواء كان نوبا او جنسا يتصاقب
 افراده او مشخصا ان جواز زوال الازلي كما يستشير اليه فاذا قد انحصر العلة
 الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لا كالتك لهما قطعا
 وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع حينئذ تختار
 الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق
 لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا عدم ولا وجود المانع

(قوله الوجه الرابع) مراضة لما اعتصموا به في ربط الحوادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وإبطال لما اعتصموا عليه في هذا المدعى وحاصله أنه لا يجوز عدم تنافي ١٠٤ الحوادث المتعاقبة والا يلزم أن

على امور غير متناهية مرتبة فيلزم التسلسل المحيل في اسباب وجوده * الوجه الرابع ماعول عليه بعض المتأخرين

اللازمه مستندا الى مثل ذلك عدم لاهما مع انقطاع القسم الاولي لذلك المسامح متلازمة بل كل منهما حادث اما لوجود موجود او لعدم امر موجود فان كان لحدوث وجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة انما المتناهية حال عدم المانع او الجزء المتعدم وان كان لعدم في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحالين او في احدهما فلا اشكال لاهنا ولا هنا سبق ولا هنا يمحض السلسلة ولا هنا يختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا ففي حكم عدم المانع قلنا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلسل العال لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية جزء واحد او مانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكانه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مرتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن الملل بالموانع لان كلاهما بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده كان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المتعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يحد في الشق الاول فلان الترتيب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة لبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحقيقه سواء كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة لبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطيننا الكلام في هذا المقام فانه معركة الاسلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخ لخاص جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغير النقص السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقص بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان يتوارد

لا يكون للقديم حالة يتحقق فيها سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنت دائما واللازم باطل فاللزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة وقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالى وقوله وهذا يوجب الخ كبراء وقوله اذ القديم دليل الصغرى وقوله اذا ما كان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة وفصل وجوها وبين دلائها صرح بما هو فذلك الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتعاقبة ان لا يوجد له تلك الحالة فبا قررنا ظهر بطلان ما قيل ان قسوله يلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون ايضا على كل واحد منها

ولا يخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ما قرره (الاستعدادات)

واما على تقرير التسارع فيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ما هو لا ينافيه اصلا ولا ينافيه قط وما قيل ان هذا الوجه ينقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشيء

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم
تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة
على ذلك القديم عارضة له او لاغير معقول لان التقديم يجب ان يكون سابقا
على كل حادث اذ التقديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا فلا بد
ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة
يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التي يتوارد
عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور
والعوارض اذ سلسلة الحوادث النصيرية لا تنظم بمجرد المادة الاولى واللازم
بكلاشيه باطل اما الاول فيالبداية واما الثاني فلما ذكره الحبيب من ان ذلك التوارد
الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها التقديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون
تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم
اجتماع القديسين هما ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم
تناهى حوادث متعاقبة الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال
بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا
سواء كانت حوادث عصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة مجرد او تعلقات
ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم
بهذا الاعتبار قصته جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة المنووعة
التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقص السابق وانما لم يجعل ماقاله عن الامام
من هذا القبيل لانه جواب الزامى كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب
تحقيقى ولو قزم الحبيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة الحقيقية كالاجنحى
(قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكأنه كقولهم هذا حل
حامض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات
الارادة القديمة عارضتها وتصورات الجرد عارضة له (قوله غير معقول) اى غير
متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذا الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له
من منافيه او مضاره فهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانها
الشائع في امثال هذه العبارة فلا يجزى ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصور على
ان الكناية في مادة مخصوصة لا تنوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله
وهذا يوجب) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له
حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد
فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره
ولا عين قوله لان التقديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيها الفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد
الاستعدادات الحادثة الخ)
لما كان ينه محام دليلهم
وعدم جريانه في الحوادث
الوجبة على القول بالحركة
السرمدية وتوارد
الاستعدادات الغير المتناهية
الحادثة على المادة القديمة
عند هذا القول من وجوه
اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمناسبة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد

تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالوع او بالجنس اذ مفروم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلاحاجة الى ما قيل الظاهر ان الحبيب اراد بالكل ههنا الكل المجموع (قوله) ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الإبطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائي وعاسبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث واللازم اجتماع التقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التخييل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام الحبيب احديهما قبل الترقى والاخرى بعده فاليان شامل لهما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمناقاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم الحبيب ولذا حكم ببداية هذه المناقاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدية العقل لا بدية الوهم (قوله) انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متعاقبة او غير متعاقبة لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجمله المتعاقبة والآحاد واما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلان المقدمة الاستثنائية من دليل الإبطال لكنه اوردته على دليل الملازمة من المناقاة للاشارة الى ان تلك المناقاة مبنية على الايجاب المذكور فلاتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لا ينافى السبق على كل واحد

في الوجه الخامس (قوله قلت

هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لان بداهة العقل كإلزامه الحبيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الاكون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث خصوصية وهذا لا ينافى كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصية وهو المسمى عندهم بالقرء المنتشر وبما فررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمانا لا الزمان المعين كاتوهم حتى يلزم المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

(قوله وليس كذلك)

فان قيل لما كانت الحوادث متعاقبة لا يجمع السابق مع اللاحق فحين صدور السابق عن القديم لا يكون اللاحق خارجا الى الوجود ولا يتصور صدور تلك الحوادث المتعاقبة الا بان يصدر واحد من اعداد

هذه السلسلة او لا ثم آخر

وهل جازا تحقيقا قلنا التعقب

حين صدور هـ الاول

يكون القديم سابقا عليه

وعلى كل حادث بعده فيتحقق

سبق القديم على كل حادث

في حال واحد وهو حال

حدوث الحادث الاول

سواء كانت الحوادث

متعاقبة او لا فثم ما عول

عليه البعض قلت الحوادث

غير متعاقبة والواجب ليس

طرقا للسلسلة فلا يكون

في الوجود حادث يتصف

بالاولية المطلقة بل ما من

حادث الا والقديم موجود

قبله مقارن للسابق عليه

(قوله لو لم سبق القديم

على جميع ما يصدق عليه

الحادث في زمان واحد)

فان القديم الكائن على

هذه الحالة لا يجوز ان

يكون مقارنا دائما لفرد

المتنم ايضا

منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وهما لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث انما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المتنافة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تلم فساد ذلك لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لم الى آخره) يعني لم يؤخذ في مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضى ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متعاقبة وانما يمكن فيما كانت متعاقبة (قوله وقد اعترض عليه) اى على الجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه يمنع المتنافة كإيراد الشارح لاعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تلم فساد الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه يلزم المتناقضة على تقدير كون الكل المجموع حادثا فاسد الثاني حكمه بعدم حدوث الكل المجموع عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث المجموع) ومع ذلك لا يلزم المتناقضة المذكورة كما قرره وما وردوا عليه هنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باقتصافه بالوجود بعد العدم ونظام ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع هنا ليس بمحدث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل المولود غير مبنى على ما توهم من التوهم وحله على ابقاءه على ذلك التوهم بميد ودعوى البدهة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل في هذه المادة فاسدة غير مسموعة فلما انتهى فتوهم فاسد مبنى على الفصول عما سبقه تحقيقه من الشارح الحقن من ان لهذا الكل المتصاحب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تصاقب الاجزاء كيف وما يبطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضاد في استحالة مطلق

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بزيادة وكأنه تومم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اسلا ثم يوجد وهو تومم بيبه وقد قدح بض الفلاسفة بان وجود المساهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم

التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ما ذكره الشارح ههنا عند التساكنين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها ولا فى التمهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبياتها بوجه آخر اذا الامور الموجودة فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح فى حاشية التجريد (قوله وقد قدح بض الفلاسفة فى مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفاضلى اوردته فى تنجيم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمساهدة وبعضها بدليل طريق الدم وما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولى او عن استمرار الوجود فى ازمة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطابقة ثم قال والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه واجب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازالة وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى للازم منافى للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازيليا اذ لا يتحقق للكل الا فى ضمن الجزئى لكن اللام باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق الكفاى والتضاييف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار الى بعضها الى رد الجوابين

ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التى هى عين الافراد المتكثرة فى الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غير اعتبار الهيئة الوحدانية داخلة او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحدا المآل لما اختاره الشارح فتأمل (قوله وقد قدح بض الفلاسفة) وهو التفاضل التفاضلى توهماته ان لولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا فى ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد فى كونها ذات بداية وغير ذات بداية فحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية فى طرف الماضى اذ لا وجود له الا فى ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزعم كون غير التساهى محسورا بين حاضرين من وجوه الجواب لان الممدد لهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحل للوجه الرابع وفيما فيه

قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهايتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد * قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم التوحي ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا يتقطع بالكيفية ومن الين ان حدوث كل فرد لايتنافى ذلك اصلا وليت شرعى ماذا يقول هذا القائل في الورد الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبداية العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الارياد على دليلهم ان برهان التضاييف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة تفرض لانهم ان تكون مسبقة باخرى فلا تكون اذلية ضرورة سبق المدم عليها ولا تكون مسبقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحداث كل جزئى من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهى الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضاييف ولما اورد عليه المولى الخليلي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحقيفة حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اقسام المطلق بالتقابلات بحسب الحقيثات وتانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بدم المتناهي انتهى (قوله فلا يتصور قدم النوع) لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هنالك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قوله ان لا يزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لا يخفى ان كلمة لا لا دخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقيله فرد آخر لا الى نهاية كما قال الفتنزائى وكذا الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين الذين اوردهما المولى الخليلي (قوله وليت شرعى الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشترت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شرعى ما سبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق والتضاييف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نقى قدم المطلق لان نقى قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة) في نفس الامر المرتبة ذاتا او زمانا لما سبق منه

سواء كانت محتمة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضائيف انه لو ذهب

سلسلة التضائيف الى غير النهاية لزم ان يكون عددا احد التضائيف اكثر من عدد

التضائيف الآخر وهو محال لان التضائيف متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة

ولان السابقة والمسبوقة التضائيف لا تختصان بالذاتيتين بل نعمان الزمانيتين ايضا بل

الوضعيتين ايضا فيها افضل بعض الاحاد المترتبة وضما عن بعض آخر واما اذا اتصل

بعض الاحاد ببعض كما في الخططين المفروضين الغير المتساويين لاثبات تنهاى الازداد فى

جريان برهان التضائيف فى تناهيهما بحث لان اجزاءها السابقة والمسبوقة فرضية

محضة وكذا اقصاها بالسابقة والمسبوقة والاولية والتاتوية وسائر الاضافات (قوله

وذلك لان حاصل برهان التضائيف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من

دليل الازداد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان

كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة التضائيف الى غير

النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا

للازوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الآخر فيوجد

بينها العلية والموولية والاىوة والبنوة واثالهما من التضائيف والا فلاقدم من تحقق

السابقة والمسبوقة فى الواقع بينها واما بطلان اللازم فلهذا لو ذهب سلسلة التضائيف

من ذلك الحوادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقة فقط من غير

ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد فى السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة

فقط من غير ان يتصف بالمسبوقة اولا يوجد فعلى الاول يلزم تنهاى السلسلة على

تقدير لاتناهيها وعلى الثانى يلزم ان يزيد عدد المسبوبات الواقعة فى تلك السلسلة على

عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقة واحدة هى ما فى الحادث المبدأ لان كل واحد

مما قبله متصف بالسابقة والمسبوقة مما حصل التكافؤ والتساوى فيما قبله . وبقي ما فيه

من المسبوقة المحضة زائدة والاىول محال مستلزم لاجتماع التقيضين والثانى محال

مستلزم لوجود احد التضائيف بدون الآخر وهذا ان المحالان ربما يجعل استحالة

احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة

التضائيف الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد التضائيف على الآخر والا لو وجد

فى السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوقة فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيها

فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيهما بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا

وهذا الوجه ما اختاره التساوح ههنا الثانى لو ذهب سلسلة التضائيف الى غير النهاية

لزم تناهيهما على تقدير لاتناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره

صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما

يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسوق معين كالملول الاخير
فهذا الملول مسوقية بلا سابقة وكل واحد من آحاد السلسلة سابقة ومسوقية
فبتكافؤ عدد السابقات والمسوقيات فيها هو فوق الملول الاخير ويبقى في الملول
عليه الا يرى اننا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لاغير ففي هذه السلسلة
اربع مسوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع واربعة سابقات مبتدأة من الثاني
ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس منصف بكل من السابقة والمسوقية لم يلزم
الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير
المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لانسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسوقية
في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ماقبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا
وكل واحد من آحاد السلسلة سابقة ومسوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق الملول
الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسوقية في السلسلة المشتقة
على الملول الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس
الامر بمجرد سابقة الاسبق من غير توقف على مسوقيته كواقع في المثال بمجرد
سابقة الخامس من غير توقف على مسوقيته فكما تحقق التكافؤ في السلسلة
المشتقة على الملول الاخير يقع فيما قبله سابقة محضة وينعكس بعكس التقيض الى
قولنا كما لم يقع فيما قبله سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو
المطلوب بل نقول كما ان مسوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الحقبة
مركبة منها بل عن الست الزائدة عليها بواحد كذلك مسوقية كل واحد من آحاد
السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة
من الآحاد الغير المتناهية بل يعمازاد عليها بواحد فيلزم تنامي الغير المتناهي فقل
تقدير ان يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناميها يوجد يلزم
الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعم السابقة والمسوقية عما بالقدرة وبالواسطة
فقل تقدير لانما الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسوقية غير متناهية
وسابقات متناهية لان كل حادث حيثئذ مسوق بمجوعات غير متناهية وسابق
في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم
الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من
المثال اربع مسوقيات وفي الثاني ثلث مسوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة
ومجموع المسوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقات لان الخامس
اربع سابقات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا
فلا مجال للتوهم فيه اصلا (قول لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اي في جانب الملل واما
اذا كان التسلسل في جانب الملولات فيجئذ تأخذ سلسلة من سابق معين كالملة الاولى التي
لا عليها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الآخر مسبوقه بلاسابقه فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا من اراد بانبدأ فيها بعد مبدأ السلسلة (قوله وهو محال بداهة) اذ لايجوز النقل سابقا بلامسبوق ومسبوقا بلاسابق وابالاولدله وابنالابله وهكذا (قوله من جانب واحد) كما لوكان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعليه له كالابن الذي لاولدله اوعله اولى لامعلوليه لها كالأول واجب تعالى فيها فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية لها لافي جانب الملل ولا في جانب المعلولات بل لكل منها علة لما بعده ومعلوليه لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على مضمين احدهما لايتناهى الموجودات بالفعل وتأثيرهما لاتتبعهما بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل في زمان واحد او في ازمته متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لايقف انخروج عندهم من الحدود الاستقبالية او لم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لايقف عندهم والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لايتسأى عندهم في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما يجوزوه في مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما يجوزوه في اقسام الجسم الى غير النهاية وانما يجوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متعاقبة في كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الأخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخر لامعلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل في جانب الملل وان وجد فيها العلة الاولى التي لاعة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلاثة حال عند الفريقين لجرىان البراهين وان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتيب وشئ فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجرىان التطبيق وان لم يكن بينها ترتيب لاطمعا اى ذاتا ولا وضعا اى في الاشارة الحسية كما يجوزوه الحكماء في النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة

(قوله فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها) عدم التناهي في طرف الأبد وإن كان بمعنى لا تقف ضد حد إلا ان الحوادث الغير المتناهية بأسرها لابد ان تكون موجودة في الواقع بالفعل في جميع الأزمنة الغير المتناهية فيجري البراهين في نعم الجان المهم الا ان يثبت باستمرار القرب (قوله وذلك لاننا اذا اخذناه الخ) اورده عليه بأنه لما كان التسلسل من الجانبين متحققا للمسبوقية بلاساقية ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثله قلنا ان فرض مما فوق الالف مثلا فيتحقق السابقة بدون المسبوقية فتكافئ للمسبوقية التي فرضتموها بدون السابقة فلا يظهر بطلان التسلسل قلت عدم تنهاى الحوادث في طرف الأبد بمعنى لا تقف عند حد ضد كل حد يتحقق مسبقية بلاساقية تحقفا واقفيا وفي نفس الامر بخلاف جانب ﴿ ١١٣ ﴾ الازل فلان عدم التناهي فيه بالفعل متحقق السابقة بدون المسبوقية لا يكون الا فرضا اعتباريا وفيه نظر لان كون الحوادث الآتية غير متناهية بمعنى لا تقف ضد حد

واما اذا كان من الجانبين كما فيا نحن فيه فلا يفي هذا الدليل فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها فكل ماله مسبقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لاننا اذا اخذناه في ازمة متناهية غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة المتعددة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايغ والتطبيق في استحالتها ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك التوهم اشبه في جريان التضايغ فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب الآخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا التقدير يكفي في نعمنا فيه اذ كان لكل معلول عليه ومعلولة في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقة ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام التوهم بمجاوز تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح باطلاله بارضاء الصانع كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف يجوز التوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب بحال بالنسبة الى جانب الأبد بدهاء وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجويز ذلك كما عرفت (قول) وذلك لاننا اذا اخذنا آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مرتبة بحسبة في الوجود كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا واما نحن فيه ثانيا بقوله ومن الين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير

(قوله فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها) فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم الناصر بموادها واستناع السديم القديم يقتضى حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحادث مما لا آخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا آخر له بمعنى خروج جميعها الى النسل وحصول افرادها الغير

المتناهية في شئ من الازمنة (٨) ﴿كتبني على الجلال﴾ وهذا هو الحال دون الاول على ما صرحوا به في عدم تنهاى مقدورات الله تعالى وعدم تنهاى مراتب الاعداد قلنا التوهم ان يقول على تقدير قدم العالم ابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اهم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سرمان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستيعابية المنصفة بالوجود الخارجى متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا

واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الآخر وتضاعدا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى تكافى المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقة كما وجد في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليكافى عدد السابقات والمسبقيات فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا

في الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان حصل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتشثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معا لكن مسبوقية معتبرة في سلسلة المتضايفين في جانب المال وسابقية معتبرة في سلسلتهما في جانب المعلولات بحيث لا يدخل لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الاخير في القسم الاول فانهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب الملل الا بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة الملل من علة تنصف بالسابقة دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى ساقية كان كاملة الاولى في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات الا بساقية واحدة فلا بد في سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والا لزم الزيادة المذكورة ايضا فقولنا هنا حتى تكافى الى آخره وفيما بعد ليكافى اعداد الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاء من لدالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم يمت السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافأ بل زاد احدهما على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي تقريره كاتوهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقسيم والتأخر كافى شرح التجريد (قوله ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم الغلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجوز عليه انه تكرر لما سبق يعني ان هذا البرهان الجارى في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتعاقبة من الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقة متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كالمزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقات لا يزيد على عدد المسبقيات سواء كانتا مجتمعتين او متساقبتين كافى سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما انصف بالبنوة حين ولادته لا ينصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين انصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزماني
واما باعتبار وجودها
الواقعي فبالفعل على ما مر
بل الوجه اننا لما اخذناه
واحدا من السلسلة واعتبرنا
فيه مسبوقية بلا سابقة
وهذا الاعتبار صحيح
ففي ما اعتبرناه يلزم تحقق
مسبوقية بلا سابقة على
تقدير عدم التناهي وان
تحقق لها سابقة ايضا
بالتنظر الى بقية السلسلة
وكذا الحال في الجانب
المقابل للمبدأ فهذا
البرهان كبرهان التطبيق
في انه ناهض على بطلان
التسلسل من الجانبين هذا

لان عدد احد المتضايين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تماثبا
واقصافه بالاوبة زمان كبير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد
الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لآبائه ثلاثا لا يزيد عدد البنات على عدد
الابوات وان كان لابن الاخير ولد بعد زمان وبالحجة هذا البرهان يدل
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب
الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد
القسم المحال بافتاق القرين ان بقي الترتب القلبي المتبر في الملل المعدة
التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجيء
استحالة **(قولنا واما قبا)** نظائره ان كلا من المتضايين المراضين للعادتين المتضايين
بمرض لمروضه حين وجوده لاقبله ولا بعده كأن يمرض السابقة للاس حين
وجوده الاس فاذا انعدم الاس ووجد اليوم تزول السابقة مع الاس وتوجد
مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايين عن الآخر بل
حين وجود الاس لا توجد سابقة على اليوم ولا مسبوقية اليوم به واما وجدان
معا حين وجد اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على القد ولا مسبوقية القد
به قبل وجود القد واما يوجدان معا اذا وجد القد وهكذا كما عرفت في الابن
والاب فين اقصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اقصافه بسابقته على
اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايين ههنا جنسا للمتضايين كجنس
السابقة الشاملة لجميع السابقات المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع
المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين
في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة الى اندفاع
التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة
نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده انصف
بمسبوقيته سابقة ولا تنصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة
وجود المسبوق الاخير واحد المتضايين لا ينفك عن الآخر في آن فضلا عن
تلك المدة فلذلك ان يقول يجري البرهان فيما كانت الاحاد المترتبة مجتمعة لانها
كانت متعاقبة لانه اذا انصف الحادث الاخير بمسبوقته بالحادث الذي قبله فاما ان
ينصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه وقت وجوده الاخير او وقت وجود المتقدم
او لا ينصف في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايين عن الآخر
وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المتقدم مع ان الايجاب يقتضي وجود
الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والولية والمولية وامثالها من المتضايين

فيه مثلاً لا يمكن أن يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود
لكونهما من المقولات الثانية في التحقيق لا يرضان لموضوعهما في الخارج بل في الذهن
فقط والسابق المنعدم وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع
الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيرضهما السابقة والمسبوقية مما
في الذهن حينئذ تختار الاول وتتم لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي
نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا تستدعي الوجود للموضوع في الذهن فان
قلت وكذا القد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معاً في الذهن فيرضهما السابقة والمسبوقية مما في الذهن وقت
وجود اليوم لا وقت وجود القد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقة والمسبوقية
المعارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالاوية والبنوة ولما كانت
الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجوداً محققاً كان قولنا في اليوم امس سابق
على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق
بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم القد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقاً باليوم واليوم
سابقاً عليه نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم بما في الماضي والحال والاستقبال
كايين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقيات الحوادث
الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى
البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث
آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنياً فرضياً كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب انتهائهما في جانب الابد باطل بافتقار الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدمات
الله تعالى عنسد ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على
وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما
في الذهنيات الحالكة بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة
بالفعل وجوداً محققاً اذ غاية ما يجري فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائهما في كل زمان
الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر
ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية
الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد
بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائهما الى حادث لم يمكن بعده حادث
آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج
الكل دفعة وهكذا في كل حد من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب
ولا في اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا هنا قال الاول ان
يقول سواه اجتمع آحادها في الوجود او تاقبت اذ الكلام في اجتماع الاحاد
لا في اجتماعهما (قوله مثلاً لا يمكن ان يكون الابوات الخ) في هذا المثال توضيح

الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لما سبق من ان الاتصاف بالمتضامين كالابوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموصوفين في الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضامين لا يزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة طارض لتلك المركب لاني احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تدلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا. لادخلا في الشخص الانساني بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير مقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقة والمسبوبة لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكتفى وجود احدهما فكان نفس الاب سابعة بالذات على نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يحملوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات قائما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان قيل لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجنس الناقص بينهما وبين الابوة والا فلا بؤة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيها كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضامين لا ينفك عن الآخر لافي الخارج ولا في الذهن **(قوله وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة)** اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لاني نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الفرض اثبت تناهى الكل الزاما وتحقيقا لالزاما فقط بشهادة ان رهاق التطبيق والتضاد انما سبقا ههنا ليثبت بهما مدعى المنصف من حدوث العالم في ضمن الاراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيها سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في اراد البرهانيين على ابطال لانتهاى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باعقاق يتناوب بينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التعليق لا يقتضي اجتماع الاتحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما استمره

لان التطبيق في الوهم لا يقتضى الاجتماع في الوجود الخارجى بل العقل بمؤنة الوهم

(قوله لان التطبيق في الوهم) اى حكم العقل بمؤنة الوهم بانطباق الآحاد على الآحاد حكما مطابقا لواقع لا يقتضى اجتماع الآحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمؤنة الخ افراد من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا وفي قوله بمؤنة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يبادر منه ان الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحكم هو العقل لكن بمؤنة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اى في الحكم على احدها بكونه بازاء الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحكم بهذه الكلية هو العقل والحكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا لسبب التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الآحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالأجسام والجمانيات بل كانت صور مجردات او مقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الآحاد اجساما متعاقبة كافراد اللسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المقولات بازاء البعض الآخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا بنحوه على البرهان ان تصور المجردات والمقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول لما لازم احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعاً ان المنشأ في الكل هو لثنائى الآحاد لا غير وهذا اليسان ينضج البرهان في جميع بحاريه كاللافتى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذلك المألوم اما المألومة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فسد تطبيق الآحاد على الآحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد فيلزم تنهى الجملة الصغرى بل تنهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لانهما والكل محال فكذلك وجودها وأوردوا على تقريب الدليل الثاني بان

إذا أخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من

أحد المجالين المذكورين لم يازم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودها مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالاً آخر فلا يتعين ان منشأ أحد المجالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتاجوا في إتمام البرهان هنا الى بيان ان الانطباق المذكور يمكن بحسب نفس الامر لا يمتنع لیتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فإراد الشارح من قوله هنا بل العقل بمعونة الوهم إذا أخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزءاً من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء لكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع. ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءاً ثانياً من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم العقل وان لم يكن جزءاً منها حين التطبيق فان افترزت من الكبرى لم تنطبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المدعومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المدعومة وهمية محضة لا تنصف بالانطباق الذي هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة التي المتناهية المراتب فانه انما يجري في سلسلة متميزة الآحاد في نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة المعارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مبادئة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء لكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية لكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل يمكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعداً فلا يمت المطالب هنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلاً عن البعض الآخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مضارب لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود الصغرى اصلاً فكل من آحاد الصغرى كان جزءاً من المجموعين المتضاربين وجوداً فلكل منها اعتباران في نفس الامر فحينئذ تختار الاول وتقول انما يكون الحكم بانطباق أحد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود في الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة الخ) اشارة الى تسليم اشتراط الترتب وقوله في جريان برهان التطبيق وقد تقرر على رأي الشارح في كتبه

الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الأولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى
 لا في مجرد التوهم وهذا الكلام في الجزء الثاني والثالث وغيرهما الى غير النهاية ثم
 لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا ببعض الآخر لتوجه ذلك بشيء على ان اجزاء
 المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الخارج
 في بعض كتبه ولذا احتجوا في اثبات تنافي الابداد ببرهان التطبيق الى فرض خطين
 متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن
 نقول تختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة
 واحدة غير متناهية لأمكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها في المقدار
 والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانما وجدت تلك الحقيقة النوعية
 في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد
 الآخر اعني السلسلة الصغرى آتية عن الوجود المستقل مع الكل الذي هو السلسلة
 الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنع لاسر خارج
 واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان فعدد التطبيق الممكن بلا شبهة
 يلزم احد المتضمنين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودها بالذات فيستحيل
 امكانه ايضا لان امكان المحال محال وفي امكان التطبيق كلام آخر يجيء بعد **(قوله)**
 وتوهم انطباق مبدأ الخ ليس هذا التوهم منحصرا في توهم الانطباق بحركة
 احدهما حركة اينية دون الاخرى لوجوده الاول ما اشرنا من ان آحاد الجملة
 وما يكون مجردات او مقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينفذ المحال
 من فرض حركتها المستحيلة ثم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة اينية
 بالذات كالأجسام المترتبة وضعا او بالتبع كالأعراض الحالة في تلك الأجسام وفيما كان
 هناك خطان غير متناهيين كما في اثبات تنافي الابداد بتغيرك الخط الأصغر الى ان يتطابق
 المبدأ مع سوق البرهان الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية
 لجسم واحد كدورات تلك الواحد او لأجسام متناهية كدورات الافلاك التسعة
 مع ان الافلاك غير قابلة للحركة اينية عند الحكماء الثالث ان ذلك انما يصح فيما
 كانت السلسلتان القابلتان للحركة اينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لافيا كانت احدهما
 جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل
 بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ
 مجرد فرض ان يكون احدهما بإزاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن
 بعض الآحاد متصلا ببعض الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى اننا لو فرضنا سلسلة
 مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بإزاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة
 المركبة من التسعة الموجودة في ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه
 جزءا ثانيا لسلسلة الاولى بإزاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية وتسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين السابقين لهما في نفس الامر ثم قصدنا العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هنالك واحدا يتصف بكونه جزءا عاشر السلسلة الصغرى في الواقع فتعكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لا كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تنهى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزءا عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره) اى يتصف كل من الآحاد الباقية للأولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدما فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره بخصوص يلزم المساواة مع الواجب ذكر ما بين التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد على الاحاد كان مقدما للمنصلة التي هي تالية في المتصلة الحادثة بانه لو وجد جملتان غير متاهيتين وفرض الطابق احد المبدأين على الآخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدما للمنصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (قوله فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جار في برهان التضايغ ايضا فالوجه ان في كلامه يجازا بلفظا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولنا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق . في على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل ما يجري فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساد مما ذكرنا من جريان برهاني التضايغ والتطبيق اما التضايغ فقد عرفت

فقد ظهر قساده وإن كان ذلك لأن السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه وأما برهان التطبيق فلأن جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المتع
عليه قائما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بأنه يمكن
قطعا وبعد ذلك لأشبهه في جريانه أيضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه أن مقتضى الدليل
الحج وأما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الحج ومن غفل عما ذكرنا جعل إيراد
برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بأنه جار فيها فإذا لم تكن متناهية يلزم
تختلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندهم وليت شعري ما الفرق
بينه وبين إيراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق أن كلا الإبردين جوابان لتحقيقيان
بأنهما جاريان في الأمور المتعاقبة قطعا فيلزم نناهما ليثبت بهما مدعى المصنف
في ضمنهما فقد ظهر أن ليس هذا التفرع تقريبا على مجرد جريان برهان
التطبيق بل على مجموع جرياني البرهاتين (قوله فقد ظهر قساده) من قولنا
ومن البين أن هذا البرهان إلى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري إلى
آخره مع بيان إمكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان
البرهان لجواز أن يكون التطبيق الآحاد على الآحاد محالا مستلزما لاحد المحالين
وأن يكون توهمه من قبيل توهم أياب اغوال فقد عرفت اندفاعه عما قدمنا من إمكان
أن يكون كل من آحاد إحدى المجمتين المتناهيتين وجودا بازاء واحد من آحاد
الأخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة أو متعاقبة كيف ولو كان محالا مستلزما لاحد
المحالين لاستلزمه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين
متناهيتين أيضا إذ لا فرق بين التطبيقين قطعا وأما ما اوردوا عليه مما حاصله
أن صحة التطبيق الذي هو الحكم الإجمالي بأن كل واحد من آحاد احديهما
منطبق على واحد من آحاد الأخرى يتوقف على امرين احدهما امتياز
الآحاد في نفسها ووجودها متملازا كل منها عن الآخر وثانيهما انصاف تلك
الآحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة
والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم
الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لأنها
باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا
الوجود لا يتحقق انصافها بتلك الاضافات لأن الانصاف بها يقتضى اجتماع
الموصوفات في الوجود في ظرف الانصاف وأيضا النسب والاضافات في التحقق
من الأمور الاعتبارية التي لا تعرض لموضوعاتها إلا في الذهن وباعتبار وجودها
في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود الذهني الإجمالي لأنها في هذا
الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها
ولا في الوجود الذهني التفصيلي بأن يوجد كل منها بصورة متمايزة بصورة ماعداه

لا يتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق للواقع في المجتمعة لا في المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهرا ولا تدريجا لما صرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض المحققين في حاشية حكمة الدين قططى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب ويتقدم البض على البض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا ينبغي بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيانها في نفسها باعتبار الوجود الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري فلم يلح في ذلك اليراد على ما زعم بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا تعرض لمعرضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق لا وجه لذلك اليراد فضلا واما تفصيلا فلانا لان لم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا لاتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لاتصف لم يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متمايزة في انفسها في الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة في اوقاتها ومن البين ان يميز كل موجودة في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المتفرعة على معروضاتها وامتيانها في نفسها فاذا قلنا مبدء الجملة الكبرى بازاء مبدء الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقتان لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الوجود في نفسه في الخارج ومن البين ان هاتين الذهنتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود التأخر في الخارج كما صرفت في السابقة والمسبوقة وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتأخير والتأخر وغيرهما شخصيتان ذهنيتان كذلك لو حكم بهما حكم لكن لما يمكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتها الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا في القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المدرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع الحقيقي بالانطباق على الآخر ولا في انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتأخر غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتأخرة ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتأخرة موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتأخرة المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التعاقب في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتعاقب جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما محكم باطل قطعاً لا ريب فيه كحكم به الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله وان كان ذلك التجوز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) (٢) اى

لتخلف حكم المدعى في المتعاقبة لالعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجوز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا في حاشية التجريد حكم بان تجوزهم بحتمل الامرين مع ان فيها ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لاجل ذلك ممنوع اذا جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللازم الى ممكننا باعتبار الوجود الازلي محالاً مستلزماً للمحال فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكننا باعتبار الوجود الاجتماعي محالاً مستلزماً لاحد المحالات المذكورة في البرهاني لاننا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعى وليس كذلك بل هي مستلزما لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لهم لا يثبتون لكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا قد نفسه بان ليس لهم ان يثبتوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كافى الكون والفساد الآتيين عندهم اوفى الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبنى تدريجيا او على سبيل تعاقب الاجزاء كافي وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا يتكرر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالهي يتحقق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود

(٢) هذا القول ليس موجود في نسخ الجلال ولعله وقع هكنا في نسخة المحشى فاجبرر قاله مصححه ط

(قوله ثم لا يخفى) دفع لما
يتوهم ان في صورة التعاقب
لا يلزم شيء من الاسمين
المحذوران وهو اماتاهي
غير المتأني الجزء لكه

(قوله والذهر وعاء الزمان)

قال بعض المتألهين ان الذهر
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد
جزء من اجزاء الزمان
الا وهو مقرون بومع
ذلك لا يوجد فيه ماض
ولا مستقبل ولا قسمة
يوجه به هو اسم واحد
محيط بالازل والابد كل
منهما مقرون به فالازل
فيه باعتبار عين الابد فنه
يغفل معنى قوله تعالى
هو الاول والآخر كون
المتجردين عن جلايب
ابدانهم المخترطين في
سلك الجردات مشاهدين
للحوادث الاتية في الازمان
الثانية (قوله ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان الدليل
الحج) دفع لما يقال ان
تجوزهم في الامور المتعاقبة
ليس لعدم وجود السلسلة
ولا لاستناع التطبيق فيها
بل لعدم جريان المحذور
اللازم من التطبيق فيها
وهو تنافي السلسلة على
تقدير عدم تساهبها
ومساواة الجزء لكه

او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الذهر قائم
بقولهم ان المبادئ العالية موجودة في الذهر والذهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخرجه من الوجود الخارجى تحكم ثم
لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير

جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيها سبق مما ذكره الشارح في حاشية التجريد
ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة في الماضى وبين الحركة بمعنى القطع
فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اهم من ان يكون على سبيل اجتماع
الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل لا يوجد
عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لمسبق من ان الوجود الخارجى عندهم اهم
من الاجتماعى والتعاقب بان للوجود الخارجى بهذا الاقسام الثلاثة قسما رابعا هو الوجود
في الذهر ودفعنا لما ردد على الاول بان القدماء كالمبادئ المالية موجودة في الخارج وليس
شيء منها آتيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة في الذهر وليس المراد من هذا القول
جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبله كلها مجتمعة في الوجود في الذهر
اذ لماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الذهر وانما هى بالنسبة الى
الوجود في الزمان و اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها
الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كاتوهموا ههنا لان وجود تلك الامور
المتعاقبة مجتمعة في الذهر ان كان عبارة عن الوجود المسمى فيسبحى بالبحث عنه وان كان عبارة
عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هي مقدورات الله
في جانب الابد لجريان البرهانين حيثئذ في انتهائهما فيكون جوابا من وجه وهذا
من وجه آخر وليس ماثله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب
بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف في المواظف وقد صرح الشريف
هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب يمد هذا القول من تمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف
و شارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة
الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادئ السالفة الثابتات موجودة
في السرمد عندهم لا في الذهر بل للوجود في الذهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا
الذهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الذهر على ما يمد السرمد عندهم بان يكون
الذهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (قوله ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان الآخره) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خفى يتوقف
جريانه في الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريره بيان
امكان التطبيق كما ذكرنا فمد جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق
بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالتزديد السابق بين الاحتمالين المتبادر في منع

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يثبت ان العدد من الامور الاعتبارية المستع وجود في الخارج مطلقا فلا متاع
اقت في غير لازم من عدم التناهي وزوم التساوى ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محسوسة ولوازم مختصة
ومعروض لمحله وجودها في نفس سواء كان وجوده في الخارج ﴿ ١٦٦ ﴾ بنفسه او بمشأ اقتراعه وهو

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجران في صورة التعاقب فان
العدد الذي يساوى جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضة
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البداية
حاجة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزءه لكله فليتلأمل
الخطو اعنى كون التجويز منهم لعدم الجريان اول التناقص الى ان سائر المقدمات المأخوذة
من لزوم التساوى والتناهي بطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور
المتعاقبة واثار ههنا الى ان هذين المحذورين اعنى التساوى والتناهي يجران فيهما لزوما
واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيا بعد في المجتمعة الغير المترتبة الآحاديين
جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار
عوارض الاعداد قال به ههنا ثم قبل هذا الكلام قطعاً فليتلأمل قال في سابق فريد عليه
ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد
التعاضل لا قاعدة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواضع فراده
ان هذين المحذورين يجران في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على
عدم التناهي واستحالة فظاهر ان واما لزوم تساوى الجزء والكل من الامور المتعاقبة
فلازم يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالة فلما
ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا لم نقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب
وعما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البدئية القائلة بان الكل اعظم من الجزء
اعم من ان يكون جوهرها وضرعا غير الكم او كما (قوله فليتلأمل) بمحتل الوجود *
الاول ما اشترنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالى في المتعاقبة ايضا * الثاني التنبيه
على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانها باعتبار
العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعدد من اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد
هناك ملحوظ تبعا لمتى الحرفي وههنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى
الحرفي * الثالث ان ما ذكره ههنا كما سبأني موقف على كون العدد العارض للجزء
جزأ من العدد العارض للكل وسبب البحث عليه والجواب عنه * الرابع السؤال
والجواب اما السؤال فأن العدد من الموارض الوجودية عند الحكماء فلا يرضى المعدود
الا في الخارج واذا لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجى فكيف يرضى العدد واما
الجواب فأن العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن
كشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهنية يكفيه وجود المعروض في الذهن

معروض الكلية والوحدة
اولا وبالذات ومعرضه
ثانيا وبالعرض فن عدم
التناهي يلزم ذلك المحال
التساوى قال قلت كيف
يتصور عروض العدد
الذى هو معروض المساواة
اولا وبالذات على الامور
المتعاقبة المنتشرة في الازمنة
الخفيفة قلت الامور المتعاقبة
الوجود بحسب الزمان
مجتمعة الوجود بحسب
الواقع ونفس الامر
فيجرى فيه التطبيق
وبتصور المساواة والفاوة
(قوله بل الكم مطلقا)
اى سواء كان منفصلا
او متصلا متاهة الافراد
او غير متناهية مجتمعة
الوجود او متعاقبة الوجود
(قوله فليتلأمل) اشارة الى ما
نقل عنه وذكره في امودج
المعلوم من ان هذا الكلام
اذا اورد عليهم بصورة
النقص التفصيل ونحوه
جريانه في صورة التعاقب
يظهر مجزئهم من اثبات
مدعاهم والانهم بحسب
قانون المناظرة مالمعون

ونفساء المتع واسع لكن النفوس الزكية لا تقع بمجرد المتع في مثل هذا المطلب (كمروض)

(قوله بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالقنادير وهى الجسم التعليمى والسطح
والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزءه لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هو يقتضى القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لان الآحاد الخارجية لو كانت متعاقبة الوجود منقضية بعضها عند بعض لم يكن بشئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايين وضما او طبعاً صورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجالي منه لا يحصل به الاستيصال الذي يتوقف عليه التطبيق والتفصيل لا يقدر عليه الذهن ﴿ ١٢٧ ﴾ ضرورة امتناع اساطنة بما لا يتأهلي ورد بأنه يدل على عدم

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلاً اذ لا معنى له الاكون وجوه بعض افراد متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المتأخر للاتصاف بالتقدم والتأخر الزمانيين هو اجتماعهما في زمان وان تحقق احدهما ولا يتحقق الآخر اصلاً واما تحققهما على التعاقب فحقق لهما والمصحح لتطبيق هو الوجود الخارجي في الواقع في زمان واحد فبحصل التقدم والتأخر بمعنى منشأ

المتناهية التي يزداد وهو بازديادها ويتقص بانتمائها فيكون عدم ازدياد بازديادها متناقضاً لمقتضى طبيعته فكذلك الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى الجزء يكون مما ياباه تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله

واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد سبق آفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بأنه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب لم يمكن للمعل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطاً حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة متعددة وكف من الغشوى فانه يكفي في الاول تطبيق مبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد

كمروض الاضافات والنسب * الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فأن يقال صرح ابن سينا بان المدد انما يمرض بالماديات دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساوياً للكل وان لم يمرضهما المدد في الواقع بل في مجرد التوهم واما الجواب فأن المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذي يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يمرض اخص الماديات او صورها الخيالية لا مطلق المدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق * السادس ما اشرنا من قوله فان المدد الذي الى آخره ليس مسوقاً لمجرد استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد الممرض لكهه ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوماً واستحالة ظاهراً * السابع ان قوله بل الحكم مطلقاً اشارة الى اثبات تنافي الابداد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم في آخر بحث الحدود بتأني الامتداد المكاني قطعاً من غير اراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعله معطوف على الامر بالتأمل اي اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره اوعلى المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة مترتبة متعددة لا يبطال الشرط الثاني الذي هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بمأخذ فيه من الاراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريته بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (قوله اذ لا نظام فيها مضبوطاً) في نفسها لايجب وجودها في الخارج لعدم ترتيب الآحاد في نفسها وضما او طبعاً

تأمل بالتأمل اشارة الى الدقة لعدم الصحة (قوله وقد سبق آفا حال الشرط الاول) من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلاً لاعلى سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متباينة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر الذين هما متضايان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلاً لا خارجاً ولا ذهناً لذلك وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منها متصفاً بالتقدم وبالاتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجالي منه

اتراعهما مجتمعين في الواقع في صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الخ) يعنى انهم لا قالوا بعدم نوع الانسان بل بتعاقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزعمهم ان يكون النفوس الانسانية المرافقة غير متناهية لانها باقية غير قانية فيصفون عن جريان برهان التطبيق في هذا الشرط واعتراض عليه بانها وان لم تكن مرتبة في نفسها ولكن لها ترتيب باعتبار اضافتها الى ازمته حدودها وباعتبار ابدانها لان نفس الابن متوقفة على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المصطفة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجب بان ترتبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة ﴿ ١٧٨ ﴾ ورد بانها مجتمعة لاحالة ومرتبة

على التفصيل وذلك بما يميز العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود الذهنى اجمالى موجودة بصورة وحدانية لا يميز للاحاد فيها والوجود الذهنى التفصيلى غير ممكن فلا يتعصف بعضها بالاولية وبعضها بالتأوية والثالثة وغيرها من الاضافات والنسب لا يحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه يصد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد على الاحاد كل نظيره في الواقع كما ذكره في المتعاقبة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان. التطبيق باعتبار كونها مرتبة في الحدوث زمنا وفصلا في الرسالة بل بجريان برهان التضايك كما اشترنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره هنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتيب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه فبها ترتب بالطبع لا ما تقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم لافى الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها لا لانها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الاحاد المدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها قد فوج بان تلك الحركات

باعتبار الابدان والازمان فلا ريب اذا في جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متساوية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان في القرانات الكلية المقضية للعوفانات العامة ينقرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتفسفة ثم يحدث بالتوالد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

لا يحصل له الامتياز الذى لا بد لتطبيق والتفصيل لا يقدّر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هنا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تسماه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها في بعض

اذ وجودها الاجمالى الواحدانى الذهنى لا يكتفى للاتصاف بها ولا يمس وجودها فيه مفصلا (والابدان) لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على قبض ماداه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير جماع معه وامانا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانى انما يتصور بان يتحقق موسوف احدهما في زمان يتحقق موسوف الآخر او بان يتحقق موسوف احدهما ولم يتحقق موسوف الآخر اسلا واما تحقق موسوف احدهما في زمان سابق وتحقق موسوف لآخر في زمان آخر فحققت للتقدم والتأخر الزمانيين لاناف لهما على ما لا يخفى (قوله وعلى هذا الشرط) اعتمدوا في قولهم بعدم

قلت ان كفى التطبيق الاجالى فهو جار في غير المرتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجلة اما ان يكون بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الاتقطاع وان لم يكف التطبيق الاجالى لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المتقدمة قد ضبطها وجود خارجي في ازمنتها فلا بأس في التطبيق بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المتابعة ولو سلم ان الكلام ههنا في المجتمعة فلا يجب ثبالي الآحاد المترتبة بدسبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لمجر البرهان في المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لا يخفى (قوله قلت ان كفى التطبيق الاجالى الى آخره) يعنى التطبيق الاجالى اما ان يكفى في المرتبة المجتمعة اولا لا يكفى فيها وكلا كفى فيها يجرى في غير المرتبة اولا لا يجرى في المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى في غير المرتبة اولا لا يجرى في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول فيطلى الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدلة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تضارب الدليلان تساقطا فن اين الجزم بطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من الممارسة منع دليل الحضم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بأنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ذاتي لم يمكن الى آخره واذا قد اتهم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار في غير المرتبة) اى ذلك التطبيق الاجالى الكافى في المرتبة هو بينه جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره فبه اشارة الى ان اتصاف الآحاد في الواقع بالاولية والثبوتية وغيرها من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجالى في المرتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من المجتلين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جلة معينة من المجتلين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجلة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجلة اولا ونفرضه مبدأ للجلة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجلة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد الباقية للجلة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجلة الصغرى فيلزم التساوى اولا لا يكون فيلزم التساوى ومن الين ان هذا التطبيق الاجالى هو بينه جار في غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض الطابق المبدئين المفروضين كما سمونا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب الثاني او في الاواسط الأبرى انا اذا اوردنا التردد في المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة
المجردة القائلون بعدم
العالم الناقون للتاسع قالوا
بعدم نوع الانسان ولعاقب
افراده الى غير النهاية
وبقاء نفوسها الناطقة بعد
المسارقة عن الابدان

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتيب وشئ او طبعى جاز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام منسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فان قيل اما ان تكن ملاحظة الآحاد اجسالا ﴿ ١٣٠ ﴾ فلاحاجة الى الترتيب اولاتكن بل

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجال كاف هناك دون الاجال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنقل الزيادة

تطبيق المبدئين يختار الخضم الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي في جانب اللانهاى مستندا بان الزيادة في جانب التناهي ولذا احتجوا الى تطبيق المبدئين لينقل الزيادة المعنية الى جانب اللانهاى ويلزم التناهي فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التردد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (قوله ودعوى الاخره) لبثت بها ملازمته المنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بدهاة على خلافه فيكون باطلا وربما يحولونه كناية عن البطالان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى اخره) الظاهر انه اضراب عن المحدوف قرينة الحكم بالتعظيم اى ليس لهم ان يدفعوا ما لوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجاليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يعموا جريان التطبيق باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي بناء على جواز ان يكون الزيادة في الاوساط لاقى جانب اللانهاى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجالى في غير المرتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني بل لابد من جريان برهان التطبيق في نهايتها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة عن دليلهم فتحرير ان المراد من التطبيق الاجالى هو التطبيق الاجالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللانهاى وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لاقى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى اخره وقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو حصل كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما يجعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لاحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعنية الى جانب اللانهاى فعلا كما لا يخفى على ذوى

لا بد من ملاحظتها تفصيلا فلا يمكن التطبيق وان كانت الآحاد مرتبة اجيب بان في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف لا يتصور الزيادة في مبدأ الانطباق ولا في الاوساط لانتساق فلو لم تكن في الجانب الآخر لزم التساوى قطعا ولم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها ولا بخلاف الغير المرتبة فانه يجوز ان يكون الزيادة في الاوساط فلا يلزم التساوى ولا الاقطاع هذا ما قرر عليه كلام المحققين ولى فيه نظر فان الملاحظة الاجالية لا كفت في اطباقها فتكتف ايضا في تحصيل التساوى ولا فرق بينهما اصلا قاته ليس هناك سلسلتان موجودتان في الواقع وهما منبجقتان الا بحسب الملاحظة الاجالية

(قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) اى ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة

بان يدعوا عدم كفاية الاجال في الغير المترتبة وكفاية في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر) بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللانهاى لجواز كون الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير التناهي وذلك لهم اساق نظامها بخلاف السلسلة

(قوله ولي هنا كلام آخر) اشارة الى انه من مفرداته الساتحة له على ما هو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارد اذ قد سبق اليه السيد الشريف ﴿ ١٣١ ﴾ في حواشي التجريد وحاصله ان كل غير متناه يلزمه الترتيب

الى طرف اللانتهى فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي هنا كلام آخر يتدفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المنتهية مطلقا يستلزم الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم للمكملون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعده (قوله ولي هنا كلام آخر يتدفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان اشتراط ترتيب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مترتبة الآحاد اولاً بل سواء كانت مجمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الآخر والجزء مقدم على الكل طبعاً ويجرى فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع ويلزم تنهاى الآحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانها لا يمكن للقل حينئذ التطبيق لولم يكن هناك موجودات مترتبة اخر غير الآحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فتعتبر الدليل لان ذلك الدفع كان معنا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتاً لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) ينشأ ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المتدرجة فيه والمجموع الثاني مبدأ جميع المجموعات المتدرجة فيه وثاني المجموع الاول في الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثاني المجموع الثاني فاذا توهم انطبق المبدأ على المبدأ والثاني من المجموع الاول على الثاني من المجموع الثاني والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل تنظيره في مرتبة من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المتدرجة في المجموع الاول واحد من المجموعات المتدرجة في المجموع الثاني فلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعاهما حينئذ اولاً يوجد فيلزم انتهاء المجموعات المتدرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض لاتناهيها اللازم لفرض عدم تنهاى الآحاد مطلقاً والكل باطل فظهر تنهاى المجموعات الموجودة في ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذي ينتهي الى آخره) جواب سؤال مقدر اوردته في الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

الترتبة قائماً لا تساق نظماً لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تنقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع (قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات الخ) دفع لما يورد هنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجد الدفع انه يلزم تنهاى آحاد المجموع الاول ايضاً

وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعاً لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو اللانتهى فالمجموعات الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول تنتهي بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهياً

من ان تنتهي المجموعات المترتبة لا يوجب تنهاى الآحاد لان ١٣٢ ❦ كل احدى المجموعات يشتمل على

يكون لاحالة مجموعا لا يكون بمسده مجموع آخر وذلك هو الانسان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بمسدد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير المتناهية

قلت بل يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تنهاى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما يرد ولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الآخر اندراج الجزء في الكل كقشر جل متباعدة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فنتهى المجموعات الى بدرجة بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يتمتع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عندها متناهية ولما كان الفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تقاضيات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهى التي اسقطناها واذا ضم الانسان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متعاقبة بواحد ويتضمن المجموع الثمانى المركب من تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثانى من الاول بازاء الثانى من الثانية وهكذا الى ان نعمل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية آحاد هي تقاضيات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المتدرجة فيه واذا ضم الانسان الى الآحاد الثمانية المتناهية كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية **(قوله وان شئت قلت الى آخره)** هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى آخره فراهه وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعرضات تلك المراتب ويجرى برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بالطبق السلسلة المبتدئة من الواحد على السلسلة المبتدئة من الاثنين ويلزم انتهاءها في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنهاى الاعداد العارضة وتنهاى الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه

آحاد غير متناهية وحاصل الدفع ان المجموع الاول بعد اسقاط الآحاد على عدد المجموعات المتناهية ينتهى الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وهو الانسان فيكون متناهيا لاحالة **(قوله وان شئت قلت)** هذا الوجه ايضا مبني على تحقق الترتب لتوقف كل جمع على جزء فينتهى سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون فوقه مجموع ويكون آحاده متناهية لانتهاء المجموعات التي يمددها فيكون امر الانتهاء على عكس الاول والتسلسل في كليهما من جانب السلسل ولكن الاول اظهر وامثل وقيل لاحالة ذلك لان الامور الغير المتناهية مطلقا لا تجاوز في القصة عن الواحد وفي الكثرة عن غير المتناهية فيلزم ان يكون غير المتناهية محصورا بين حاصرين ورد بان غير المتناهية ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومرتبات الزائد والتناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لمواضع اجزائه

(قوله فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد) فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون أحاد ذلك المتبقي اليه متناهية أيضا قيل سنبقى في إيصال الغير المتناهي وجه لاحتياج الى التطبيق وإشالله وهوان محل لوجود الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مرتبة ﴿ ١٣٣ ﴾ لا يتجاوز في العلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فتراتب

فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد على السلسلة المبدأ مما فوقه

في سلسلة الأعداد العارضة فلاهنا لا يجري في سلسلة الأعداد التي لا يميز لها في نفس الامر وهي الأعداد التي لم تعرض للموجودات وإذا عرضت للموجودات كان لها تمييز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكاه أو انتهاء مراتبه على تقدير لانتهايه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الأعداد العارضة والآخر سلسلة المعدومات المروضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يرضه عدد غير متناه ومع الواحد يرضه عدد آخر غير متناه ايضا والمدد الاول جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الآخر وكل منهما غير متناهي المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معروضات تلك الأعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه واحد او عدد آخر لانه لا يزيد عليه في جانب اللانهاي لافي جانب التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا في جانب المعدومات اذا لعله الاولى التي هي الواحد متعين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق في جانب المعدومات هو المعدومات الاخير الذي هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوهاام فائدة مبنية على القول من سياق كلام الشارح وسببها منها ما قيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها تحققها في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتيب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لابد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها ولاشك ان الثاني منها مترتب على الواحد والثالث على الثاني وهكذا فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد الى آخره وليت شعري ما معنى ترتيب الثاني على الواحد والثالث على الثاني من الاحاد الغير المترتبة بوجه وانما الترتيب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو صريح عبارة الشارح لم تلك الأعداد انما اعتبر عروضها للاحاد لا للمجموعات لكن بعد عروضها للاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الأعداد ومنها ما قيل هذا طريق آخر في اثبات الترتيب وحاصله وان لم يكن بين الاحاد ترتيب بحسب ذواتها لكنه قد يرضعها عوارض

التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الحلة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى افول لوجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الحلة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا للسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل لشك ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقفا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه والصافه بسد المتناهي ليس الا باعتبار عدم تنهاى اجزائه المترتبة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تنهاى

مراتب التناقص في السلسلة المروضة باطله قطعا كيف وهي منتبهة من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لا يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجهه مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول استلزام كون عدد التواضع غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام الفائلة

فان قلت انما يلزم ما ذكرته لو كان العدد مركبا من الاعداد التي هي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التي هي اقل منه فان تركيب الشرة من اربعة

مرتبة تصير الاجزاء ايضا مرتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ماسيجي من قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحته الى آخره صريح في انه جعل مروض العدد فوقاني مرتباً على مروض العدد التحتاني بالذات لا بقية ترتب العدد فوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ماسبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزؤه لكه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وماسيجي منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين مروضات المراتب فثبت ما قلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين **(قوله فان قلت الخ)** منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة ما اشتهر عن ارسطاطاليس * وثانيهما توهم ان كون مروض العدد الاقل جزءاً من مروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءاً من العدد الاكثر ومورد الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الآحاد موجودات مرتبة بالذات وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزءاً من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزءاً من الاكثر لم يكن مروض الاقل يساوي جزءاً من مروض الاكثر فليس هناك سوى الآحاد موجودة مرتبة لا في عوارض الاعداد ولا في المروضات ويتقدم منه ما سلفه من جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكه ولما كان ما ذكره السائل لا يوضح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه من استلزام الترتب استمر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الآحاد لا في الاعداد العارضة ولا في المعدودات المعروضة فلذا اشتغل في مقام الجواب بجمع دليل المعارضة ولائهم باثبات الملازمة المنوعة ثانيا كالا يخفى **(قوله فان تركيب الشرة الى آخره)** تلخيصه الشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الافراد ولا على سبيل الاجتماع بل من الوحدات الشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للشرة حقائقي مختلفة والثاني باطل مستلزم لكلا المحذورين فتمين الرابع قال في المواظف وشرحه وكل عدد يقوم بوجدانه لا بالاعداد فالشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ار سطوان الشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها هنا لا مكان قصور

للاقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء التسافين للجزء الذي لا يجزى وتركيب الاجسام منها مع ظهور الفارق (قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرته) من جواز اجزاء الدليل في التقديرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلاثة وما فوقها فلا يتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركيبها الخ) قال المحقق الهروي رحمه الله كان المراد من اولى تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولى عند العقل ولبزوم الترجيع بلا مرجع والاستغناء عن الذاتي هو لزومها كذلك والافتقار حقيقة الشيء باسرها دون غيره لا يحتاج الى مرجع ضرورة ان الجمل لا يتخلل بين الذات والذاتي وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له وتكرر حقيقة من حيث هي تخلص الدليل انه على تقدير تركيب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتي نسبة بالامكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التي تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بهي الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزاها الاربعة فافهم (قوله فيتمدد تمام ماهية شيء واحد) قال السيد الشريف لاختفاء في استحالة ان يكون شيء واحد امور مختلفة ﴿ ١٣٥ ﴾ كل واحد منها تمام ماهية اذا لم يشتمل بعض هذه الامور

على بعض اصلا والاكسافا
لشيء واحدا ماهيات متخالفة
وكذا اذا اشتمل احدها
على الاخر وزيادة والازم
كون الجزء والكل تمام
ماهية شيء واحد وكذا
اذا اشتمل جزء من احدها
على جزء من الآخر ولم
يشتمل جزء من الآخر
على جزء من الاول على
سبيل التساؤل كالجووان
الناطق والجسم الناطق
واما لو كان هناك اشتغال
على سبيل التساؤل كما
في الاعداد فقيه تأمل
اذلا يلزم هناك تعدد
الماهيات بل الحاصل من
احدها بنية هو الحاصل
من الآخر فيجوز ان يتركب

وسه ليس اولى من تركيبها من الثمانية والاثني عشر ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركب منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغيرة فيتمدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال وامان قال بعدم تركبها منها ولما يطل الاول تبين الثاني قلت هذا الكلام

العشرة بكنها مع الخفة عن هذه الاعداد فالتك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثني عشر والثمانية ليس اولى من تركيبها من ثلثة وسبعة اواربعة وستة اوخسة وخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيع بلا مرجع واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستقي به عما عدها فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذلا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فاذكره اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيع لان اشتغال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيعا ويجب بانه لما كتف الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعني نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التي تحت

التطبيق (قوله فيتمدد تمام ماهية شيء) وذلك لانه لا معنى لتماهيية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية بوجوده فلوكان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثني عشر والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بمتننا ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عدها فتركبها عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان لا يلزم من تركيبها من جميع الاعداد تحتها كونها ذات ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركيبها من امور متخالفة الحقيقة كالجوان الى الصكب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة ثارة من حسين بخصوصه وثارة من اربعة وسبعة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذاتا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

من الكل انتهى انت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري او لا حقيقة محصلة ولوازم مختصة
فبالضرورة لا يكون الحاصل من احدهما عين الحاصل من الآخر فكيف لا يلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتشبه الخ)
قل المحقق الهروي العدد على تقدير عدم اشتغاله على الجزء الصوري وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الاجتماعية
للوحدات المحضة كما يشهد به البداهة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية
ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها
وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بحدود والاربع وحدة محضة
وليس بكثرة ولا عدد ولا شئ ان دخول الوحدة المحضة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المتجمعة فيه كما يشهد به
الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة في مرتين مرة على الافراد ومرة في ضمن المجموع وتركب الثلاثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان لكل الخ) فديق قال لو لم يكن للعدد جزء صوري يصدق عليه الوحدة
اذ كل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده
وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة اذا لولدت ليست من المقولات ولا ما يصدق عليه المقولة على ما صرح به
الشيخ رحمه الله وغيره وروى بان لامناظة بين صدق **﴿ ١٣٦ ﴾** الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق

الوحدة عليها على انها
وحدات كثيرة وانت خير
بانه لا يدفع صدق الوحدة
التي ليست بحدود على العدد
والتحقق ان الوحدات
التي هي العدد على تقدير
عدم اشتغاله على الجزء
الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة
للهيئة وما يصدق عليه
الوحدة بالصدق الكثير
هو الوحدات المحضة

انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد
فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متبينا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها

ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد محام
ما عتبه وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك
متنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التي ليس وراءها
صورة نوعية اخرى مقومة لتلك النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا انما لم يكن هناك
سوى الوحدات جزء آخر مختلفا لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعية
الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا
كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الانوع الفضة سواء
حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف

من غير ان يكون الهيئة داخلة فيها او عارضة لها (قوله واما اذا كان محض الآحاد فلا الخ) انت (ما)
خير بانه لا يتنبه لتلك ولو صرح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصوري فلامت انه محض الآحاد بل هو الآحاد
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فلا بد من اثبات كون المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر ودون
مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يضر التي المحقق كما لا يخفى (قوله حينئذ ويكون
كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متبينا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها) فيكون
دخول الواحدات في العدد هو بینه دخول الاعداد التي تحتها قبل صنع في ان العدد يجب ان يكون له صورة
نوعية وراءه الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على كثير منها على محققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد نفاها ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما انفصلا بل لا بد لها في ذلك
من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على

خط القناد (قوله من خواص الكم المتفصل) بخلاف المتصل فان اجزائه المقدار به غير متخالف بالمعية ماحققة الشارح في حواشيه على شرح التجريد في مبث العلة والمطلوب ونظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا المقيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عدداً بل يحققها كما لا يخفى وانما المتاني لهما كونها واحداً بقيد الوحدة وليس كذلك (قوله ويكون هذا من خواص الكم المتصل) اي ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعاً آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المتفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتد على اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالمعية لا تقتر عندهم ان القسمة القرضية في المقادير المتصلة كما يكون في اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشيه شرح التجريد في بحث العلة والمطلوب

ويكون هذا من خواص الكم المتفصل والعجب ان بعض التأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نقي تركبه من الاعداد التي ما اذا اشتد احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالجموع في الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذا المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه علي ان قال لهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقة والاصمية وغيرهما كما عرفت به ومن الين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كافية في تقوم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري جوهرها كان كالصور النوعية لا تنوع الاجسام او عرضها كالصورة السيرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحاصل فيه جوهر فجزوا كون كل نوع من انواع المدعيةارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه قوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعني لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القليل وعدم التقوم في اكثر المواد لا ينافي تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المتصل بحيث لا يوجد فيها سواها اصلا في انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا (قوله والعجب ان بعض التأخرين الى آخره) يعني ان نقي ارسطاطاليس له وجه لانه لما نفاه لزم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور صائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قلنا واما نقي ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتوجب منه اذعل هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من الين ان واحداً وواحداً جزء من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا وانما اما اول افلاحة ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون فيه محذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فنوع كيف ويلزم محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا كما قلنا عن شارحه الشريف واما ثانياً فلانه لا ينكر احد من ذوي ملكة الحكمة اقسام مطلق الكم اقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التصفيف والتثريق والتقسيم المسحوث عنها في علمي الحساب والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعية مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنهما مع الصورة النوعية الفائضة عليهما كما ان اللسان ليس عبارة عن محض الناصر الاربعية بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على الناصر وتحقيقه انهم

تحت ومن الين ان واحدا واحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما قاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تحيطها واحدا حقيقيا وترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يرض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالسكر المؤلف عن بعض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وهنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص المعارضة لها كالسكر المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كالسكر مع تلك الهيئة السريية على ان تكون داخلية في قوام نوع السرير واختلوا في ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثانى كالسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتقة على الصور النوعية سواء كانت داخلية في ذاتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة السريية ولذا صح لهم نفى تركبه من الاعداد التى تحت (قوله ومن الين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلاث مع عدم الصورة النوعية فيها وهذا الحكم بين يديه ربما يبين عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزءا للحصر العقلى في ان الشئيين المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر في الواقع او جزؤه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث فبين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد اذا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فثبت الملازمة المنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار مروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا من العدد يستلزم كون مروض الاول جزءا من مروض الثانى وان لم يستلزم التمسك كما يشير اليه فيما بعد في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا الحكم الين اثبات للملازمة المنوعة قيل سنعلى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح في حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بعضها عددا وكما منفصلا بل لابد في ذلك من صورة نوعية واجب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

(قوله ثم عدم تركب العدد) اى ﴿١٣٩﴾ ﷻ لاجابة ثنائى اجزاء الدليل على التعبيرين المذكورين الى التزام

ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركيب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بدهاء ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كحقه الشارح في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثيرة مطلق الكم المتفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من العدد والكم المتفصل فله ان يهود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراه الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كاليهية السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد متروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول سنحلى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراه الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بأن يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلاث اوبان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والنقص عن الاربعة بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فضلا لنفسه وكذا الثالث والالكان تصور حقيقة الثلاثة مستزما لتصور الاربعة تعين الثانى ومن الين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فضلا لنوع الثلاثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لامن الصورة النوعية وراه الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هى الوحدة وتصور الواحد بدئى فلا دور ولا تسلسل محالا وزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير النهاية فليس في سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الفرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تنهى النفس الناطقة المجردة الابدية بعد حدوثها كاهو رأى اوسلو لكن في معرض الاعداد للمجردات كلام فالائق ان يتعرض بتحقيق عرضها لها في الواقع ههنا ليم هذا الجواب بلاربعة نم الجواب الذى يذكره بعدد لارد عليه ذلك (قوله ثم عدم تركب العدد الى آخره) بئى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فاللازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وشئت تلك الملازمة ببداهة يه عليها بان يقال لارب في ان مجموع زيد وعمر مع مجموع زيد وعمر وخاله شيان يجبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا في ان يكون عينه او جزأ او خارجا عنه ومن ترددية فقد خالف

(قوله ثم عدم تركب العدد من الأعداد التي تحته الخ) يعني أن الحاجة لتفاني أجزاء هذا الدليل على التقديرين المذكورين إلى التمام تكون السعد مركباً من الأعداد التي تحته وأبسط عدم كون مراب الأعداد صاصرة نوعية بل يكتفي فيه كون معروض السعد مركباً مما تحته من العدودات المعروضة تلك الأعداد ولا يتوجه على هذا التركيب المنع التوجه على تركيب الأعداد مما تحته فإنا نعلم بداهة أن مجموع زيد وعمر أو اعني معروض الهيئة الإيتية الذي لاصورة نوعية له فضلاً مغاير لجمع زيد وعمر وخالف اعني معروض الهيئة الثبوتية وغير خارج عنه فحكم العقل على ما سيأتي

مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فتمين كونه
جزأ في هذا القول ابطال للمنشأ الثاني من منشئ السؤال كما ان قوله ومن الين ان
واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا
من استلزام الترتب في جانب مروضات الأعداد مبنيا على كون العدد مركبا
من الأعداد التي تحته كاتومها السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركيب المذكور فتم
على تقدير ثبوت التركيب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين فيه ارضاء الضان وثابت
اللزامة المتنوعة باعتبار المروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات
الاستلزام في احد الجانبين فقط كان نسبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق
المبنى على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة هنا في التراخي في الرتبة
اذلا تراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمرو الى آخره)
لم يرد ان زيداً شخص وعمراً شخص فان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد
ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين
موجود ثالث غيرها بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة
مساق لوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود
فهو وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا
لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الاساسيتين
وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتباري كالعدد دون الطين
ومجموع زيد وعمرو وشاك مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول
جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره
هنا وماتومه بعضهم من ان هذا الدليل يمسارض بالدليل الذي نقله عن ارسطاطاليس
قانه يجري في مروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد
ينافي قوله باختصاص ذلك بالكلم المتفصل توهم قاسد لان ما جعله مختصا بالكلم
المتفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متفق
في الافراد المتفصلة لكل كلى حتى الكلم المتصل للقطع بان مجموع الخططين او السجين
المتفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول
النوع بمجرى الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يثب الا بمجموع
المدة والصورة فم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة
النوعية وراء صورتيهما مجموع زيد وعمرو وشاك نوع آخر حصل بدونها ايضا
ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك
ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واملا قيل لو وجد
هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع

(قوله وعلى ذلك يبتى) أى على تركب معروض المدد عن معروض عدد آخر وكونه مغاير لىبتى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار المقلية فان الواجب واحد لاكثر فيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته ﴿ ١٤١ ﴾ الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب

الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه
 تع والواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد احد المشهور فى بيان

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا اعتباره فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وقا فدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ما هو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لثابته جزئيه الموجودين التفصيلي واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار لفظي فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتقطع باقطاع الاعتبار (قوله اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية انما قسمه بذلك لثلاث توجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لان الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجية عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاوضاع الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع او التفرق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد او فى ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما حيز آخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فلما ان يكون التقيد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد او لا فلى الاول طاد المحذور يئله على ان التقيد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولاشئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المتقسمة الى الاكوان الارضية هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثابتي فللمجموع هناك بل الاتحاد قلت تختار ان التقيد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقيد وسائر النسب بمقولات ثابتي ولا يلزم ان لا يكون هناك مجموع سوى الاتحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الاتحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حيثية كائنها فى التفار الحقيقى لا يتميز بان يدخل فيها شخص بل الحيليات فى التفار الاعتبارى الشخصيات فى التفار الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيليات والشخصيات داخلة فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتاء انه لو لم يكن مجموع اب موجودا فى سلسلة

الفلاسفة من استناد المولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة في مرتبة واحدة

الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي مصدرا لممول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلاثة معلومات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلومات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن عقله لآخر ولا فلك آخر عندهم بل لا في جوف فلك القمر من مواد الناصر وصورها وصور المنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد وورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التقدير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالنعى الا انهم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل تعالى ارادات مسبة عندهم بالناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل وواجب عنه المحقق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطابق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثبات منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولى وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلومات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزاء الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراه الاتحاد الثلاثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كلامها علة لموجود آخر مابين لسائر المولات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة الابداء و جعل الثلاثيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مفارقة المؤثرات فثبت ان كلا من الثلاثيات جزء الثلاثية فثبت ما يقصد من تأييد ان وراه الاتحاد

(مجموعات)

الملك مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله) وعن ب وحده ج الخ ظاهره فيسند ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الاول وحده العقل الثاني فيكون الفاعل والموجد للعقل الثاني هو العقل الاول وهو الثالث وما دون الواجب والحق ان الابداء والخلق من خواص الواجب قد صرح بذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه نعم فيجب ان يكون مراده في هذا المقام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ب) وحده (قوله) وعن مجموع ا ب ج د) فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجودا في سلسلة الملل مغايرا لكل واحد واحد من الآحاد لما كان اختاره بعض المحققين وجه

على مايناه هذا (قوله)
وعليه يبنى البرهان
المشهور (الخ) فان السلسلة
المطلوبة فيه ليس عملة
الآحاد لان كل واحد منها
مستند الى ما فوقه غير
محتاج الى امر آخر
ولاعلة جملة الآحاد مع
الهيئة الاجتماعية قالها
اعتبارية تمنع الوجود
في الخارج فاحتاج الى علة
بل علة الآحاد من حيث
انها مضرورة للهيشة
الاجتماعية وهي موجودة
بالضرورة مفارقة
لاعتبارين الاولين اذ لو
لم تكن موجودة مفارقة
لكل واحد واحد من آحاد
السلسلة لما احتيج الى العلة
ولو لم يكن الجزء موجودا
مفارقة لما كان لقدم فيه
تجويز كون ما فوق المعلوم
الاخير عملة للمجموع
وكونه معلولا له وجه
(قوله) ولا قدح في هذا
الدليل (الخ) انارة الى ان
القدس ايضا مبنى على ذلك
قائه ولو لم يكن مرسوم
المدد مرسوما من مرسوم
مانعت ولم يكن مفارقة لكل
واحد من آحاد السلسلة لما
كان لتجويزهم كون ما
فوق المعلوم الاخير علة
لمجموع وجه

وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
يكون مستندا الى علة موجودة فيها واما المجموع فقلته اما نفس المجموع اوجزؤه
او خارج عن الاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتمين الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الا بان تختار استناد المجموع الى جزئه
بمجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله) وعلى هذا يبنى البرهان
الخ (تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان لهم
في اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر
لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب في الطريق الاول يعلم
بطلانها اولاً ولعلم ثبوت الواجب ثانياً وفي الطريق الثاني بالمعكس (قوله) فان
محصله الخ (يبنى لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية
اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير
النهاية لاستند كل منها الى علة وكما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج
انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من
هذا القياس الخافي فظاهرة واما الكبرى فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا
الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند
الى علة فقلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلا يتناع
ان يكون الشيء علة لنفسه بداهة واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع
اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات
مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وهو
اجتماع التقيضين وفي قوله مستندا الى علة الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن
اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن
لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة لم يصح البرهان
وهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت ذلك في جانب الكل
ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اهم من الواحد والتعدد والا
لم يكن التردد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء
كان واحدا او كثيرا لماهو الجزء ولو يجب فرض العقل والنقض ابطال علة
الجزء لا ابطال جزئيه ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة فعلا
ثبت ان المجموع الوجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى
عليه (قوله) ولا قدح في هذا الدليل (الخ) يبنى كما ان نفس البرهان مبنى على كون
المجموع الاقل جزءاً من المجموع الاكثر كذلك هذا القدس منهم بان يكون

(قوله في بعض رسائلنا الخ) قال في الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون مافوق المعلوم الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد صرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لاعل كون المروض العدد مركبا من معروض عددهمته والقول بان المروض الاول ليس خارجا عن المروض الثاني ولا عيناه فيكون جزءا منه ممنوع بذهو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشيء الواحد واما القدرح فيجوز كون الملة جزءا وهو مافوق المعلوم الاخير فلو صح المطلق الجزء عليه يكون مبنيا على المساحة (قوله فعمل ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان الممدود انما يتصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعية على تقدير اشتتاله على الجزء الصوري والوحدات من حيث انها مروضه لها على تقدير عدم اشتتاله عليه واذ ليس في الاعداد جزئية وكلية فكذلك الممدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ما جوزه الشارع رحمه الله من كون العدد نفس الوحدات نفس الاحاد هي الممدودات فلا محتاج الى علة فيضمحل البرهان واما ﴿ ١٤٤ ﴾ كل وحدة وحدة فهي وحدة عضة

لا يبدد ولا يكثره لم
الممدود الكثير يستلزم
ماحته من الممدودات فان
كل مجموع غير متناه يستلزم
نفسه اذا سقط عنه واحد
وهكذا فيحصل الترتب
يعني ما يتلزم به الاحاد
وتميز عند العقل فيجري
التطبيق في السوازم
والمزومات كما يجري في
العلوم والممولات فان قيل
فكيف يكون حال البرهان
المشهور في اثبات الواجب
قلت تحقق الاحاد يلزمه
تحقق المجموع فيتمكن من
طلب الملة له واما تجويز
كون الجزء علة فلا يوجب كونه جزء من حيث انه ممدود اقل ولا يرد ان المجموع المتاير للآحاد (الى)

الحضة لا يحتاج الى علة غيرهما وغيرهما لا يحصل على سبيل الاستنباع لان الشيء يحصل استنباطا بان يتعلق التأثير الذي هو المنتهي بالذات وبذلك الشيء بالعرض ولا شك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذي هو امر وحداني ولو بالعرض مع ان الاستنباع يقتضي ان يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة المددية التي هي الكل بالذات قبل الاحاد الحضة او معها فان الانسان متعدد اولان يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها (قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مافوق المعلوم الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن مروض العدد مركبا من المروضات التي تحته لم يكن تلك المروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع ووجهه لما كان لاختيارهم في القدرح فيه كون جزءه الذي هو مافوق المعلوم الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا ووجه هكذا بدني ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) وربما ينصر هذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنين واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الثلاثة وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتباري محض فانه انما يحصل باعتبار شيء واحد مرتين وهو اية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قيل لافرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضروري عند وجود جميع اجزائه ولاشك في وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ما هو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع احاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين من انه اذا لم تقتصر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا تكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجود فلا يجري الدليل على شيء من التقديرين المذكورين في الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنين ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه هكذا ﴿ ١٤٥ ﴾ اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وغاله يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وغاله اعني معروض

الثلاثة وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وهما شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انما اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنين وكذا اذا كان وجود الثالث

ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل الى غير النهاية وان اردت المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراه الاحاد قلت مراده لا قدس فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدر لا بان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) التوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك يمكن موجود وراه الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علة في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة ابتدا الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن الين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعل الخ (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص

مستلزما لوجود امر رابع هو ﴿ ١٥٠ ﴾ ككتبوى على الجلال ﴿ معروض الثلاثة وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنين ووجود معروض الاثنين يكون مستلزما لوجود معروض الثلاثة ووجود معروض الثلاثة يكون مستلزما لوجود معروض الرابع وهذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلاثة اعتباري محض لا يتحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة بالافراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بمغايه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم بما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلاثة وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم وجوده في ماذكر فاقول الحق في الجواب ان ينحصر الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التي يمكن اشراك كل منها ما سواه في الذهن وظاهر جزء الرابع

وجود على حدة الا في اعتبار العقل وظرف الملاحظة ﴿ ١٤٦ ﴾ بخلاف آحاد الثالث والعدد الموجود

فان قلت فعل ما ذكرت يلزم ان يكون

في ابتداء الخلق ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا يلزما الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشايين اوشخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلق ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افرادة يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد مثل القوم والجماعة والسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل الجموعى وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشايين وغيرهم في الجسم بعد الانفصال فان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل الجموعى بدئى وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد انفصال كما ذهب اليه المشايين وما ذكره المتوهم من ان ليس هنائى يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علة الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بمجمل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع الملل اذ كما ان مجسوس الملولات مجموع مشتمل على منها كذلك مجموع الملل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك الملل والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر يكتفى للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل الجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مرتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشبهت بعد ذلك فقول ان الكل الجموعى كالافرادى شئ يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او متنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثانى باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهئية الاجتماعية والصورة التوحيية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شئ وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزئيا ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منّا او تنقص لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعل ما ذكرت الخ) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقين وهو الذى ذكره وتخصيه لوضح ما ذكرته من استلزام الترتيب لجرى البرهان في معلوماته تعالى بالنسبة الى وجودها الملحى بناء على انه يجرى حينئذ في كل جملة متميزة الآحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

في ظرف يقتضى ان يكون لمعرض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معرض الآخر ويخل بها انحلالا اوليا ولا شك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعل ما ذكرت) من بطلان الامور الغير المتناهية مرتبة كانت او غير مرتبة بجمعة او غير جمعة يلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية لان مقتضى البرهان يتخلف مقتضاه عنه

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزئية (قوله فان قلت فعل ما ذكرت) اى من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية اى بحسب وجوده سافى علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كقولنا لا اى ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسب انتقص البرهان به اى بكونها غير متناهية وتخلق مقتضاه عنه فان مقتضاه لبطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج اوق في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام (اما)

(قوله لو كان علمه بالأشياء بصور مفصلة الخ) إشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمي ولذلك ارتبط بقوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقي الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجي الذي اورد به قوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله قلت على تقدير حدوث العلم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اي ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمي لو كان علمه تعالى بالأشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالي لا يتكرر بتكرر المعلومات قال الشيخ في التلخيصات تعقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته ولاوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وتمكنها ابدتها وكأنها وقاسدها وليتها وجزئتها الى اقصى مراتب الوجود مع الاقياس وفكر وتنقل في المقولات فان تعقله كلها معاً على الترتيب السببي والمسببي وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجودة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يلبس عنه مثقال ذرة في الارض ﴿ ١٤٧ ﴾ ولا في السماء وقال في الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان به * قلت لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحداً بسيطاً كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا تصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالأشياء اما تناعي المعلومات وانتقاض البرهان لتخلف مقتضاء الذي هو التناهي والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذي تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ماذكروه من بطلان اشتراط ترتيب الآحاد لانه اشار الى عدم جريانه في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ) اي لانسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالأشياء متممداً مركباً من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحداً بسيطاً كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا تصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى التبر المتناهية اذا كان

او ان شيئاً فيه علم وشيء آخر فيه قدرة يلزم التكرر في صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فاض وهو ظاهر فله الكل من حيث لاكثره فيه فهو من حيث هو ظاهر يبال الكل من ذاته فسلمه تفصيلاً بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثره بعد ذاته ويعد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وقال بهمنيار حقيقة يصدر عنها مفصل المقولات كما ان المقول البسيط عندنا علة للمقولات المفصلة ولكن المقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لا يقال الفلاسفة في غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجمالياً لانهم يشترطون في جريان البرهان الاجتماع والترتب والتفوس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لاننا نقول هي بحسب وجودها الخارجي كذلك وبحسب وجودها العلمي مترتبة مجتمعة عنده تعالى ينتقض البرهان فلا بد من الالتجاء الى كون علمه سبحانه علماً بسيطاً اجمالياً (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة الى انتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالي بسيط وذهب بعض الناس الى نفي علمه تعالى عما يقولون بالأشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اوافق عليه الاراء فهو دليل اتي للانتقاض على التقدير التي كان النفي لما عليه

(قوله وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطاً الخ) ١٤٨ وبسط الكلام في هذه المسئلة في رسالته

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطاً في الكلام لا يحتمله هذا المقام * فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحداً او متعدداً العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بذلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مرتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي وكان العلم بالمعول عندهم بسبب العلم بالهالة كانت مرتبة في الوجود العلمي ايضاً كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيازم اماتنهي المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضاً لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجبالي ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فالتناقض بالضرورة فيزعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحداً بسيطاً ولمدم التمدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للتناقض لكن ذلك التقي بمعنى نفي التمدد في المعلومات بحسب العلم الاجمعي نفي العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بدم التمدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولادليل في كلام الشارح على ان مذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو التحقيق عنده كجادل عليه قوله كاذب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهاً على فاية صموية دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدح فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب القرعة الراعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضه اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيء يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال برهان التطبيق واجاب عنه المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي تعلقات صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير متتمع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم واهكذا لا يكون متعاقبة لاستزامه الجمل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في انفس الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست بما يتقطع باقطلاع الاعتبار قطلاً فلا خلاص عنه وعن امثله مع القول بالعلم التفصيلي بل لابد من القول بالعلم الاجبالي (قوله فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة المنوعة مع الاشارة الى ان

الجديدة في اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان الباري جل شأنه منزّه عن معنى ما بالقوّة ذلك التزاخه ويرى عن شوب النقص والامكان كل البراهين تظهر ان سببها صرف الوجود ونحوه الكمالات وعين الخلو ونحوه الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بمجملة المعلومات في ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالماً بالجميع اذ العلم التام بالهالة يوجب العلم بالمعول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلقه وهو الخليل الخبير فان صدر الآية يفيد الثاني ورأسها بطلان الاول وهو سبحانه لا يشق عليه شيء ولا يئسب عنه غائب فله كل شيء في ذاته وكل شيء في وحدته فلا اشكال في امر الحضور عنده ولا صعوبة في انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اي بحسب وجودها الخارجي وذلك اماميني على قدم العلم على مذهب

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة (ما)

إليه الفلاسفة وأما على دوام نهم الجنان وعذاب التيران على ماوردت به الشريعة ولذلك فصل في الجواب (قوله قائم
ليست غير متناهية الخ) فان قيل فيلزم ان تقف الحوادث عند حد من الاستقبال فتنا المراد ان الحوادث المنصفة بالوجود
بالفعل متناهية ولكنها متجددة دائماً بحيث لا يخلو حد من حدود الأوقات الآتية أبداً عن حدث ما والقدر الموجود
منها في كل وقت متناه واعترض عليه بان جملة الحوادث التي لا تقف عند حد ما متناهية فيلزم الوقوف او غير متناهية
فيلزم امكان غير المتناهي واجيب بان اتحاد تلك الحوادث ممكنة وانما النصف بالاستماع والمجموع فان قيل لا شك
ان تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولا مصرية انها حاضرة عنده تعالى بمنازاة بعضها
عن بعض ومتربة بترتيب الحوادث الزمانية وبمجموعة الوجود في الواقع فتنا هي حاضرة عنده تعالى بوجه اجالي لا تمديداً
ولا تكثراً في هذا الوجه فانما الواجب جل كره بوحده وبساطه هوية كل الاشياء لا يفوت عنه شيء من الموجودات
من حيث الوجود والحال لا من حيث الامكان والاعدام والالتحق في ذاته جهة غير جهة وحيدة دون حيدة فيتم الوجود
ويتطرق الى ذاته الكثرة وانما تكثر ﴿ ١٤٩ ﴾ الممكنات وماله من التغير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان

وعدم الفعلية والقضان
وربما استوفى ذلك بمثال
مأنوس امكاني وربما يقيد
تألف النفوس وشتان بينه
وبين صفات الملك القدوس
وهو كما اذا كان ينكح وين
انسان مناظرة فاذا تكلم
بكلام كثير خطر ببالك
جوابه ثم فضله شيئاً بعد
شيء بما عملاً به كرايس
غير انك لا يمكنك وعدم
احالتك بالكل لتفصائل
تحتاج في تفصيلها الى تخيل
آن وانقضاء زمان وتنقل
في المعقولات ونستعين
بقياس وفكر وترتيب

فيجزي التطبيق في المعلومات * قلت على تقدير حدوث السلام يكون الممكنات
المنصفة بالوجود الخارج متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبلية
لا تبلغ مبلغ اللانهاي قائمها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد التطبيق
ما ذكره الماتع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة
المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتلقى
بمعلومات متعددة وفقاً وانما الخلاف في تلقي العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع
قوله فلا تمدد في المعلومات وبهذا يتدفع ان يقال لوجه لهذا السؤال بد قوله فلا
تمدد في المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتيال كونها غير متناهية بحسب
الوجود الخارج فيفيد من عنوان المعلومات تقدير (قوله قلت على تقدير حدوث
السلام الخ) تلخيص الجواب ان اريد بمجريان برهان التطبيق في المعلومات جريانه
فيها باعتبار وجودها الخارج فالجريان مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير
حدوث العلم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج
متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبلية الغير الواقعة في الخروج
من القوة الى الفعل عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد
جريانه فيها باعتبار وجودها العلمي فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجالي

للمعلومات يتقدس عن ذلك الباري سبحانه على ان احوال القيمة وتفصيل النشأة الآخرة لا يقاس على احوال هذه النشأة

(قوله يكون الممكنات المنصفة بالوجود الخارج متناهية) يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتلقى
حينئذ اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارج ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذاتها وانفسها فكون الممكنات
الغير المتناهية المدعومة معلومة تعالى لا يقتضيه هذا البرهان (قوله قائمها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند
حد) يعني ان عدم وقوعها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوعها عند حد لا يقتضي الا كونها
متجددة دائماً بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجديد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة هذا
المعنى لا يقتضي كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجدداً بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجدداً بالفعل والمستأنز
لبعض مجموع الآحاد المنصفة بالوجود الخارج حتى يبلغ اللانهاي هو الاول دون الثاني بخلاف ما اذا كان العلم قائماً بل يمكن للحوادث
المنصفة بالوجود الخارجى مبداً فان تجددتها في جانب المبدأ يكون تجديد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل
فيكون مجموع الآحاد المنصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللانهاي فيجزي فيها التعليق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير منكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين يفتون الوجود الذهني ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد في العلم لا تعدد في الصورة الملموسة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدسا والكلام هنا في محته بدون الشرط الثاني مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التضايغ بل ببرهان التطبيق بمجرد عدته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي ان في كلامه اشارة الى ان عدم تنامي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح قائما يصح بناء على مزاعم الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناميهما مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه قائل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما مقاله ذلك القائل واحتمال التعاقب الغير المتناهي فمع كونه مناهيا لحدوثه ايضا مدفوع بما اشارنا من ان المراد حدوث العالم بشخصه واتواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او قصورات مجرد قدم لاننا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جهة العالم وليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود الذهني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقالة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله (قولهم هي هناك متحدة غير منكثرة) فقولهم في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد ما معنى على التعدد الخارجي وعلى التعدد بالامكان لا بالفعل فلا ناض (قولهم اعلم ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا سواء على مذهب المتكلمين السابقين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلل مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود المعاني فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيها دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفى الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لهما في الازل حتى تنحصر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم القديمة وتعلقاتها بالحوادث

ولا يشبه بينهما بوجه من المشابهة وجل جانب الحق ان يدركه الاوهام او يكتسبه الافهام وان يكون شريطة لكل وارد او يحيط بعلمه عقل واحد فواحد بل الآيات والاحاديث الواردة في هذا السبب يصدق بها طنها ويؤمن بظاهرها من غير تعرض للتأويل اذ هو هجوم على الغيب وتعطيل تعالى ان يحيط به الضمير وتقدس ان يبلغه البيان والتفسير ليس ككثرة شيء وهو السميع البصير (قوله ان المتكلمين يفتون) قال السيد الشريف قدس سره وغيره من المحققين فدوافعهم الشافعية في نفى الوجود الذهني خلافا للحنفية رحمهم الله وبنوا على ذلك الخلاف في ان الاستثناء هل فيه حكم في المستثنى بالايجامد والسلب وهو مذهب الشافعية او لا وهو مذهب الحنفية وان استثناء الكل عن الكل غير لفظه جائز وهو مذهب الحنفية شكر الله مساعدهم او غير جائز وهو مذهب الشافعية الى غير ذلك من المسائل القروية والحق ان الوجود الذهني ثابت بالضرورة الاولى

حادثه معها وانما لم يجعلوا تعلقها اذلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الخارج ولا في العلم معدومة صرقة لا يميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرقة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقعة عند حد كقدوراته تعالى كما شحوا به كتبهم فانشر الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية في معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا اذليا يلزمهم بالرتبة ابو الحسين البصري من المعترلة من كونه تعالى علما بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تنافي المعلومات او انتقاض البرهان وهما الحجتان لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها * الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه متفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعترلة فتكون متميزة في ذواتها في الخارج فلا تكون معدومة صرقة فيصح تعلق العلم بها اذلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقيت حيث قال وبهذا التفسير الاعتباري يتدفق الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية قائما يتدفق اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التميز لا في الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بثنى ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج كالاشاعرة مع ان مذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالمتنوعات التي لا يميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالمتنوع ولكنه اذلا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة تمكن من الممكنات فرضت وجهاله كما اشار اليه ابن سينا واثار اليه المصنف في المواقيت في توجيه كلام ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على مذهبوا يجري برهان التطبيق في الثابتهات ايضا لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كاسرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تنافي المعلومات او انتقاض البرهان * الثاني ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تميز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او معتمة كما اشار اليه المصنف في المواقيت حيث قال والحق ان الخلاف في تميز المعدومات وعدم تميزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن ناهى قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تميز المعدومات في انفسها يصح تعلق العلم بها اذلا وما اورد عليه العلامة التفاضل وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذا الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها

وجهور المتكلمين التافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذلا وجود ولا ثبوت لها
في الخارج ولا في ذهن قد فوج بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز
عند المقل لا يوجب وجود التميز فيه وما هلكاه عن التبريف المحقق شامل لهذا المذهب
ايضا لا خصوص بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضى وجود
التمييز او ثبوته فلما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج او في ذهن او تابعا
في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في ذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه
احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى
كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجى
وبين الثبوت الخارجى باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تبين
ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في ذهن فاذا لم يكن موجودا
في شئ منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به السلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم
الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شئ بانه
متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالمتنوعات
المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد تميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في المتع
وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المتع ثابتا في الخارج ايضا
وان اريد به غيره فمنوع وعليكم تصويره حتى تسلم عليه على انا نقول اما ان يكون
المعدومات متميزة في نفسها فيجربى البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز
كاف في الجريان اولا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف * الثالث انا اذا تصورنا
الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لما قل
وكيف يتكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب
تعالى وازافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم
في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة
في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا
مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ اتراعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء
في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء
وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل
المعلقة وهو بن اعيان الموجودات عند تمييزه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما
بان تكون مثلا وشيحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا
ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نقي الوجود الذهني
بانه لو كانت النار موجودة لاحتقرت اذهاننا عند تصورها اذ من اليين ان احتراق
الذهن انما يلزم اذا وجد في ذهن نفس النار لامثالها وشيخها وليسوا بقائلين
بالمثال فثبت ما ذكرنا فمع القول بان نفس الحوادث ليست بموجودة في الازل
لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة لقوات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم
تعلق العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعلومات الا بتعلق
العلم بانها لا تستحالة التعلق بالمعوم الصرف ثم اذا وجدت يتناق العلم بانفسها
مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تساقين اذلى وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات
معلومة له تعالى في الازل لو لم يتناق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بانها والجواب
اما ان تكون انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا تنصف وعلى الثاني
يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لأن صدق الموجبة
يتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل
ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لاثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد
الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود انفس الامر
منحصر في الوجود الخارجي والسلي لاثالث لهما في التحقيق هذا خلاصة ما حققه
الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة في الازل
بانها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهني
لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبني على هذا التحقيق وايضا
يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبن فيلزم اما تنهاى
المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار في كل جملة متميزة
الاتحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتة خارجية
او موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا
العلم فيلزم احد المحذورين ومهراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين
مع عدم الوقوع في ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات نخاض من ورطة وتوقع
في اخرى * الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بمحمولى يتناق
العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده تعالى
ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة
حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ولسيته الى الجميع على السواء
كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتناق الصفة الازلية لتعلقا
ازليا بوجود المعلومات فيا لا يزال وتلخيصه ان المصحح لتعلق الازل وجودات
الحوادث فيا لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الاتجاه الى العلم
الاجالى لما فيه ما فيه والجواب ان حضور المدوم الصرف الذي لا يتميز له في الازل
اصلا عند الواجب تعالى يديهي البطلان فضلا عن حضور ما زلا وابدا كما قال المولى
الغياي وايضا لا يتم في حضور المستمت ولا في حضور المدومات الممكنة التي
لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة ايضا الوجهين * الاول
انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويطلب برهان
التطبيق * الثاني ان وجوداتها موقوفة على اليجاد المسبوق بالارادة المسبوق بالم

بها فلو كان المصحح للتلقي الاذلي بها وجوداتها اللازمية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي كالمعلم بان زيدا يصى في وقت كذا وهذا القسدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال المباد لا محمول على ماهو اعم من التصوري كالمعلم بنفس زيد وبفلس عصيانه فان ايجادها مسبق بالعلم التصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بقاءه الموقوف على تصوره اولا فناية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف ذلك فانه من نقائص المباحث * الخالص ما قيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الطرف متنوعة في التعلق العلمي ودعوى البدهاءة غير مسموعة وما يتوهم من ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالتعلق بل الوجود التقديري كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنتبها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بمحدث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فابس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كافي شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تملكين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها تتجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل كما في الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند السلام كما في العلم الحضورى واما بمحصل صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم الحسولى الاضغالى او لم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما في العلم الحسولى الفعلى ولما كان العلم بالشيء موجبا لقبول المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه فعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم ينظر ببالي صورته اصلا وهذا فسلفة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة واصفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا اثبات الوجود الذهني او اثبات تميز آخر غير الوجود كما قلنا بل نقول لو تحققق الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدها فقط هو العالم يلزم تحقق احد المتضامين

ها العالية والمألوية بدون الآخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التصاف
ولهذا شنعوا على ابنى هاشم حيث أثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير
لانه انما نفي المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كاشفنا وهذا
القائل نفي جميع المعلومات المدومة ولا توجيه له بناء على ان الاقصاف بالمألوية
يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج
والذهن وما ذكره من الوجود التقديرى انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا
لا تحقيقا والتقص بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المدومة انما
يتوجه على الثابتن للوجود الذهني ايضا لاعلى الثبتي لان المقدورات المدومة في الخارج
متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها الملقى لان الصحة
بمبنى الامكان ويتصف به الماهيات في الفهن واما ما ذكره من ان الالتجاء الى
حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمسدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
التغير في علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء من مقدمات دليل الشارح
قد عرفت انه بعد استحالة تعلق السالم بالمدموم الصرف بداهة لم يبق للثابتن
للوجود الذهني ولتغير المدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد
دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدورات غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل
كسبحي منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اليه للهرب عن لزوم
التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب
الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن الماصرين من قال استحالة تعلق العالم
بالمدموم الصرف ممنوعة فان ذلك المدموم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق
وان كان متميزا بعده ولا يجرى برهان التطبيق في تلك الصور العلمية المتميزة وانما
يجرى في الموجودات الخارجية وانت خير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين
قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في المدومات
باطل عند الاشاعرة واما في الذهن فوقع فيها هرب من القول بالوجود الذهني وايضا
اخصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة
للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم
الماهيات المارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق في كل ماضيه الاعداد
عارضا وممروضا قطعا لامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الآحاد فنفس الامر كما قلنا ولذا قال المولى الخليلي لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه
الشامل مفصلة ونسبة الانطلاق بين المجمتين معلومة له تعالى كذلك فأنزل
وقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كان
قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

(قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم) قال في الرسالة الجديدة ﴿ ١٥٦ ﴾ هو سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين

العالم والمعدوم الصرف
 محل بالضرورة القطرية
 (قوله وفيها ذكرنا
 مخلص) اى في مجوز كون
 علم الواجب سبحانه
 بالحوادث الغير المتناهية
 علما بسيطا اجماليا مخلص
 عن الاتجاه الى القول
 بمحدوث التعلق المستلزم
 لكون الواجب غير عالم
 بالحوادث الآتية سبحانه
 وتعالى عما يصفون فان
 قيل لما كان سبحانه متعاليا
 عن الزمان لا يجرى عليه
 الماضى والحال والمستقبل
 بل جميع الأزمنة مع ما فيها
 من الحوادث حاضرة عنده
 متساوى النسبة اليه جل
 ذكره فلا حاجة الى اثبات
 العلم الاجمالى المذكور
 اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو
 جواز كون علمه تعالى
 اجماليا وواحدا متعلقا
 بالمعلومات الغير المتناهية
 الموجودة والمعدومة
 في الخارج المتحدة الوجود
 عنده بحسب علمه مخلص
 عن ذلك هو لزوم كون
 التعلق بين العالم والمعدوم
 الصرف وجه التخلص هو ان
 تعلق علمه تعالى بالمعلومات
 المعدومة في الخارج على

وفيتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجل البديهيات ان التعلق
 بين العالم والمعدوم الصرف محل التجأ الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما
 يتحقق وقت وجودها وان صفته الم قديمة والتعلق حادث وانت خير بان العلم عالم بتعلق
 بشئ لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى علما في الازل
 بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل
 مفصلة ممنوع انتهى * اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالى في المراتب الغير المتناهية
 وان اثبت العلم التفصيلى في المراتب المتناهية وعجه عليه ان كل مرتبة فرضت
 تنتهى العلم التفصيلى فوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهانتنا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى في حد فيلزم
 ان لا يوجد العلم التفصيلى الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلى بمراتب
 متناهية فوق ذلك الحد ولا ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير
 المتناهية المعلومه تعالى تفصيلا في الازل فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين
 فضلا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومه له تعالى تفصيلا وان كان
 مجموع المراتب الغير المتناهية معلومه اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يفسر
 حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون اللاحدا المعلومه تفصيلا في الازل متناهية
 فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق انتهى
 او لا تكون فيجرى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى في جميع المراتب وانما اطبنا
 كل الاطبا الكلام اذ قد صنفا في تضليل الشارح رسائل في هذا المقام (قوله
 ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم
 الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على
 مذهب القائلين بانه سفة ذات اضافة اوللإيماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفى الصفات
 الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يحلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف
 بل المعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما شربنا (قوله فان قلت العلم الاجمالى
 الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند
 مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدارا لا بان لا تكون المعلومات متبايزة وعدم
 تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقدا بطل
 الاول فلم يبق لمتع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فانما بطل ذلك ايضا ثبت
 المقدمة المنوعة التى هى الجريان فورده السند المذكور ومنشأ قوله لم يصر
 ذلك الشيء معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى يتلك المعلومات الغير
 المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولنا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما
 باحكام الجزئيات المتدرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل
 انما يحصل بالاستنتاج منها بضم سفرى سهلة الحصول هذا في العلوم التصديقية

الصرف بل يكون تعلقها تماما بالوجودات الذهنية المتحدة في الوجود (واما)

الصرف بنفسه بدعي البطلان فضلا عن حضوره اذ لا وابدأ على انه يصحح جريان رهان التطبيق وغيره فيلزم تنهاى نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوقه بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها ففي هذا العلم حضورها اما بنفسها فيلزم تقدم الشيء على نفسه او بصور دونها فيقتل الكلالة اليها والحق ان الازل السرمدي يحيط بكل مانسه الشيئية ويشمله الوجود والفضيلة احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اى احاطته بالماضى من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة في الازل ولا يستلزم النية عن الازل ومسبوقية الحادث بصريح الدم وصرف البطلان انما هي بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فيتكشف له الجميع من غير ان يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالى الذى يشونه ومراد افلاطون حيث يقول كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البارى سبحانه وتعالى ان يقبض عنه زائل او يحجب عنه الادراك السائل (قوله فيلزم الحضور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما قلوه عن الفلاحة في ان الازلية عبارة عن الوجود في ازمة ﴿ ١٥٧ ﴾ غير متناهية في جانب الماضى ولا شك ان افراد الحوادث

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع انواع الحيوانات مثلا يستلزم ان يكون الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالى في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو عدم كونه تعالى طالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فتمنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فسلم لكن القائل يكون الكل معلوما اجالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل هو متبني لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالى لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجبال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى طالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في موضعه الى آخره) جواب بنوع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل مستندا بتحقيقه في عمله بان العلم الاجمالى قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما تهمه السائل وهذا القسم محال في حقه

لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبة الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتماق الاضافة الازلية تعلقا اذ لا يوجد المعلومات فبالايزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقت والحضور بل الا حضار اضافة وهذا الجواب من سبواغ الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه انتهى اقول هذا السامع لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة في الخارج في ازمة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها انفسها عنده تعالى اذ لا وابدأ او حضور المدموم الصرف بنفسه عنده تعالى بدعي البطلان فضلا عن حضوره اذ لا وابدأ بل بناءه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجى على ما لا يخفى على التامل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمتها حاضرة عنده يقضى عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم لملاختره الشارح

غائبة من الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

(قوله فيلزم المحذور) وهو عدم

كون الله تعالى عالم في الازل بالحوادث (قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل) قيل ما ادعاه لاجابة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى

تسالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوزيتوب العلم الاجمالي له تعالى القاضى بالقلاتى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين في كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوت له تعالى والا فلا يمنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فلعالم بالمشكلة المبنية ثلث حالات الاولى حاله عند عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حاله عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين مثل عنها الثالثة حاله عند شروع الذهن في تفصيلها وتميز موضوعها عن محمولها ولا شك ان له في الحالة الثالثة علمها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حيثئذ مجمعة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس ثنى من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح في كتبه فكذلك جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوبة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما في المسئلة بل قد يسبق لقلوبنا ساخر مركب اجمالا كما في القياس الخفى في صورة الحدس وهذا البيان اندفع ماوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى علما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون علما بالاشياء بصورة متعددة فير محذور وان اراد ان لا يكون علما بجميع الاشياء فير لازم ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعلوم الصرف جار في التفصيل الاجمالى واما ما قيل ان العلم الاجمالى هو الصورة الجملية لكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيل تنشأ من الصورة الاجالية فالمعلومات باعتبار حضورها في ضمن تلك الصورة الاجالية ليست بمعلومات صرفة فما لا يضمن ولا ينفى فانه انما يصح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعلوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لا يستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفقا لما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره في الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مفردة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيلا لاجماليا اولا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لان انتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب الدم وخطا القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبباً سرمداً وقدمه عليها قدماً واقباً على نسبة متفرقة متشابهة متقدمة عن الموافاة الزمانية والمكافاة المكاتبية وكان التعلق امرأاً اقتراباً ينزعه النقل بالنسبة الى الحوادث على ما هو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال املا الا انه يلو ويحيل عن آراء المتكلمين وانفاهم ولا ينجح مذهبهم المنقول عنهم

(قوله وهو الثقل البسيط)

أي المسمى الإجمالي للفنوس

هو الثقل البسيط الذي

يجمله الفلاسفة مستفاداً

من المبادئ العالية فأيضا

من العقول وعندهم أن

كالات النفس هي التي

تقيضها المبادئ فهو علم

بالقل وأما تفصيل الصور

فأما هو للنفس من حيث

هي متعلقة بالبدن ومتصرة

فيها فلا يكون العلم التفصيل

صفة كل

(قوله وهو الثقل البسيط)

الذي يجمله الفلاسفة مستفاداً

الخ) حاصله أنه تقرر

عندهم أن علوم النفوس

وتعلقها بالأشياء فائقة

ومستفادة من المبادئ العالية

وصرحوا بأن المستفاد منها

هو العلم الإجمالي بالفصل

فلم يكن العلم الإجمالي بالقل

لم يكن النفوس عالة بالأشياء

وعاقبها بما يحتاج استادوه منها

(قوله قالوا والثقل الإجمالي

للمبادئ هو الخلق للصور

التفصيلية في الخارج فلو

لم يكن العلم الإجمالي علماً

بالقل لم يكن هو في المبادئ

العالية خلافاً للصور والتفصيلية

في الخارج ضرورة كون

خلقهم وإيجادهم إلهياً

اختيارياً ومسبوقة بالعلم

وهو الثقل البسيط الذي يجمله الفلاسفة مستفاداً من المبادئ العالية والتفصيل إنما هو
لنفس من حيث هي نفس قالوا والثقل الإجمالي للمبادئ هو الخلق للصور التفصيلية
في الخارج

انحنى الجمل واسطة دقعية في الأحكام الهندسية إذ ليس بين سنوح ذلك القياس
وبين الحكم الهندسي زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتباً بالقل بل بالقوة
لأن سنوحه دقعي والمرتب بالقل لا يمكن أن يسبح دفعة ولا يكون واسطة بدون
العلم به بالقل وقد تقرر أن العلم التصديقي إنما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم
بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعداً وموجود في الذهن
دقعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع أجزائه بالقل ثم أراد نوع توضيح مع الإشارة
إلى أن الحكماء أيضاً قالوا يكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادئ العالية
وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوماً إجمالية فقال
(وهو) أي العلم الإجمالي (الثقل البسيط) أي ليس له أجزاء وتفاصيل بالقل
(الذي يجمله الفلاسفة) إذا حصل لنا (مستفاداً من المبادئ العالية) حيث جملوا
لنفس الناطقة أربع مراتب رابها العقل المستفاد من العقل الماشر في مشهورهم
ومن الواجب تعالى في تحقيقهم كما سيجيء منه ولذا جمع المبادئ (والتفصيل) أي
تفصيل المعلوم بذلك العلم الإجمالي وتمييز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوماً
بصور متعددة تفصيلاً (إنما هو لنفس من حيث هي نفس) أي من حيث إنها
متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي حية كونها فاعلة ولها حية أخرى
هي حية كونها قابلة وهي من حيث كونها فاعلة تحتاج إلى القوى البدنية الظاهرة
والباطنة ومن جعلها القوة المتصرة التي من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث
كونها قابلة لتستفيد من المبادئ العالية من غير احتياج إلى القوى ولما كان قوة المتصرة
وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية
عندهم مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فليس
ذلك التفصيل ثبناً للتفصيل في المبادئ بأن يوجد فهم ومفصلة ونسقيدها ولا نفس
من حيث كونها قابلة لتستفيد وإنما هو لنفس من حيث كونها فاعلة متصرة
في البدن وأراد بيان كون العلم الإجمالي في المبادئ علماً بالقل وعندهم فقال
(قالوا والثقل الإجمالي للمبادئ هو الخلق للصور التفصيلية) أي المينة
الخارجية والذهنية لأن جميع أنحاء الوجود معلول خارجياً كان أو ذهنياً وقد
أشار إليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما أن العلم الإجمالي ثبناً لمبدأ التفصيل
كذلك العلم الإجمالي الإلهي علة للصور التفصيلية في الخارج وفي المبادئ السفلية
انتهى نسبة الخلق والإيجاد إلى العلم الإجمالي مجازية من الإسناد إلى السبب فإن
الخلق عندهم هو المبادئ مع أن الخلق والإيجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله ولك ان تقول التعلل الاجالى الخ) وجه آخر لكون العلم الاجالى علماً بالفعل حاصله ان العلم الاجالى الذى للمبادئ هو الجدى لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجالى قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة ولان تسبب المبادئ لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لا محالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن ائتماله في تسليطهم والافلاذم المقرر عندهم ان الخلق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالقات والمبادئ وساطت في الصدور وجهات (قوله وانما اشتبنا الكلام في هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه في المقولات ودقة نظره فيها ورسوخه في قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لا ينطبق على المدعى بحال ويتمتع به المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ما هو الواجب اعتقاده في الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذى قرره فرقة من المتكلمين ونحن بمحمد الله وحسن توفيقه قدسناها على مداحه بحق القول ورفقنا عنه الاشكال ﴿ ١٦٠ ﴾ وسنتلو بون الله بقايا في ثاني

الحال وذلك ان الحدوث الذى ورد به الشرع وبنت به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقاً لله تعالى لمحب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بزمان او بغيرها والتباعد الذى ادماه الشارح وغيره وام على النهاية بل باطل لا محالة وبني على الاشتباه وعدم التفرقة بين تباعد المعنى الموضوع له الذى يفهمه

الاجالى بشرط تمام استعداد القابل لتفصيل المبادئ بالايجاد لا بتعيين بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيل وحاصل كلامه فلو لم يكن التعلل الاجالى علماً بالفعل عندهم لما جعلوه خلافاً لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوماً للخلاق ولو بوجه كفى منحصر فيه بحسب الخارج كاسيحي وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجالى بالكل وفي اختيار صفة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علماً بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم وذلك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجالى تجريد بديهي مبنى على ارتاع علم اجالى آخر قائم به فقه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجالى فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعلل الاجالى الى آخره) فلو لم يكن علماً

المعارف بالغة لوضعه له ويجب حل اللفظ عليه ولا يجوز صرفه عنه الا بصاف وبين تبادر المألوف (بالفعل) الذى يتبادر الى الوهم لانه به وطول قلبه ومثاله ذلك ان البيت معناه ما يبيت فيه الانسان وبأواه على اى نحو كان من غير فرق فاذا اطلق هذا اللفظ عند القروى الذى لم يشاهد الا بيوتاً وسخة مموجة ردية البناء غير متاسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لا يخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولا يخطر في ذهنه قط ما يتخذ الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحافلة البنان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب في الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القليل وحقيقته قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهدي الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو كسب مأخذ من الكتاب والسنة لا عوز الطالب وجدان هذا اللفظ واعياء وانما الوارد فيها هو الخلق والايجاد وامثاله او معنى الخلق هو الايجاد ايحاد مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقاً بالعلم والقدرة واقما على واقع الارادة والمشيئة وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار

(قوله التعلل الاجالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهانتنا) فلو لم يكن التعلل الاجالى فينا علماً بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية

لا متنازع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان
الآدمي ومن ثابته جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستدين بأن تقدم القصد على اليجاد يجوز ان يكون
بالذات لا بالزمان كتقدم اليجاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعتبرين واثمة المحدثين على ان دعوى
تقدم القصد على المقصود بالزمان قول بجريان الزمان عليه تعالى عما يقولون واما الحدوث بمعنى تنامي
الحوادث في طرف الماضي مع كونها مسبقة الوجود بالعدم الصريح في الواقع ونفس الامر لسبق الخلق على ما اختاره
الغزالي وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح في بعض كتبه وهو نصب عينه في هذا الكتاب ومطعم
نظرة في الباب وربما ساء بعضهم بالحدوث الدهري فهو وان كان حقا واعتقدا به من جهة قيام البرهان العقلي
وصدقته من حيث دلالة النظر الحكيم فلا نسلم انه داخل في عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذا شرع لم يكلفنا
به ولم يحتملنا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعي يقتضي انتفاء المدرك الشرعي وانما يكون المتكلم كمن ينكر انكسار
السالبة الكلية كنفسها ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على ما نطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون
تحكما للعقل وتثريسا للحكم بالرأى على ما هو مذهب المعتزلة ومشرب سائر المبتدعة والفلاسفة لا راجع قات
عنهم الحدوث بذلك المعنى الشامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التخصيص الا على ان الحدوث الزماني لا يشمل
جميع الممكنات وانبات الحدوث الغير المتناهية في جهة الماضي لا يستلزم الازلية المقابلة له كما ان انباتها في طرف
المستقبل لا يوجب الابدية المفارقة لها ولعلمنا انما لم نعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا في توحيد الواجب
فان القدم المقابل له لا يشاركه وجوب ﴿١٦١﴾ الوجود بل هو عنه لامفارقة فقط فيكون توحيد الواجب هو عينه

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ

بافتل لم يكن مبدأ للتفصيل في انذاعتها ولما كان فيه نوع شبهة بناء على التفصيل
يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجردة ولذا اشبه في كونه علما
بافتل بعض المتأخرين كما يستبشر اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور

جل وعلا عن انبات الوجوب (١١) ❦ كلنبوي على الجلال ❦ اللازمه كيف فاتهم صرحوا ان الدهر فوق الزمان
والسرمد فوقه وخصوصه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى ثم بقي عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق في ابطال
غير المتناهي ولهم اصطلاحات في استعمال لفظ القديم والازلي والسرمدي والحدوث وغيرها وتفاصيله منوط بها وافراض
متعلقة بتصور معانيها وهم وان اتموا حوادث غير متناهية ترسلنا بذلك الى ربط الحوادث بالقديم واطلقوا
القول بقدم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم في الزمان وفرض انه غالب عنهم ذلك المعنى
البدعي فهم لا ينكرون اصلا ما هو الواجب اعتقاده في الدين من حدوث العالم بالمعنى الذي حرت اليه الاشارة
وهو الوجود من القدم المطلق اللازم من نحو اليجاد والخلق ولهذا امرق للمعتددين من اهل السنة والجماعة
من قسما الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ما ثبت عندهم ان كل ما سوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونفس
التأخرون منهم على ان المراد من الحوادث ليس الا ما يتعلق بوجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ)
لا تخبر ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان تسموا بهذا الاسم
البعيد من المنسب واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احدث البدع فاتهم التقيد
بالشرعية النبوية ولم يوفقوا لتحصيل الحكمة الجلية ولم يشعروا على طريقة السلف الصالحين والائمة الفقهاء
المرضيين وانما اختلفوا من الفلاسفة بعض عباراتهم وانتهوا شيئا من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على
كنها فضلوا بها فاذل ال سنة والجماعة وتصرفوا فيها فطغتهم وبصرتهم الميابة فله جواب وشوشوا عقيدة الحق
على اهلهم وكثرتوا مشارعه واطلموا مسالكه فجاءهم مذهبهم مذهب متفردا لا مذهب السلف يوافق ولا رأى الحكماء
يطالبه ولذلك اكثر السلف في ذم الكلام وبعض اهل

وبالفرا في بعضهم وذهبهم وثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أعيان الأئمة وأعظم الفقهاء المهادين المهددين إلى خير المسالك ومن ذلك ما روى الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني البغدادي الحنفي المعروف بالحصاف عن أبيه عن الحسن بن زياد وعن أبي يوسف القاضي رحمه الله قال أعلم ما يمكن الرجل بالكلام أجهل ما يكون لله عز وجل وأما الفلاسفة قائلون من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الإسلام وأدخل رداهم في كتب الكلام على ما صرح به القاضي أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التولسي المالكي المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي وتلميذه ابن الخطيب الرازي وخاض فيه مع تصب بارد أيداه ووهم شديد أتياه وجماعة قفوا أثرها واعتدوا تقليدها فأكثروا فيه الخطأ ولم يكتفوا عن وجه الصواب الخطأ بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولوشاء الله ماقلوه وقد صنف القاضي ﴿ ١٦٢ ﴾ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشيد

المالكي كتاباً في رده وذكر فيه أن ما أورده الغزالي بمزلة عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في ذلك هذا كلامه وإنما التأت على طريقة السنة والجماعة وأهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين اتقوا الله سبحانه من وضع المذهب وتسميته بالكلام ووقفهم للثبات على متن الشرع وظهور الإسلام قوله كان البعد

تعلق قلب الأذكياء بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة التي يابها الطبع المستقيم أشد الإله في نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء بل الأئمة التي أوردها أيضاً شاتهم ذلك بلا امتراء ثم أقول كان البعد المكان متناه ومع ذلك يركز ويقع في العقل في الرسالة الجديدة كما لا ينبغي (قوله ثم أقول كان البعد المكاني إلى آخره) لما يطل أقوى أدلتهم على قدم العالم وأثبت حدوده في ضمن الإصطلاح ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مسأغ ميل إلى مذهبهم الباطل أصلاً لكن لما كان لهم دليل آخر جبل الأوهام على الحكم بصحته وهو أن الزمان لا يقبل العدم إذ لو فرض عدمه لوجد قبله زمان يمتد لا إلى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه ثبت أنه أزلي أبدي وهو لكونه سيالاً بمقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطاً على مدركات العقل حتى فسره الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض من ينقلب عقله على وهمه لاسيما العكس أن يجعله معارضاً لدليل الحدوث فيترزّل عقيدته عن مرتبة اليقين فأرشد إلى جهة اقتراح ذلك الدليل الوهمي أيضاً لا بمجرد المنع بل مع الاستناد إلى نظيره القضي البطلان وهو الامتداد المكاني لا إلى نهاية ولذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير القدر عن قوله وإنما اشبهنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بأن يقال لا نسلم أنه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا إلى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا إلى نهاية فيكونهما من الأحكام الوهمية الباطلة فكما أن ليس فوق المحدد امتداد مكانى موجود بل موهوم

المالكي كتاباً في رده وذكر فيه أن ما أورده الغزالي بمزلة عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في ذلك هذا كلامه وإنما التأت على طريقة السنة والجماعة وأهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين اتقوا الله سبحانه من وضع المذهب وتسميته بالكلام ووقفهم للثبات على متن الشرع وظهور الإسلام قوله كان البعد

المكانى (الح) لما كان القول يتناهى الزمان خصوصاً بالمحققين لأنه عند من عدمهم غير متناه بالافتقار وإنما (محض) اختلفوا في أنه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة أو موهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين فسمى أن يستبدد العقول والوهمانية وبأن عن تصوره النفوس الآلية أزال ذلك بماضيه من المثال وأزاح الشبهة بما أورده من النظر فإن عدم التناهى في المقامين حكم الوهم ولا عبرة له فيها وإنما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهى بالبطلان

(قوله ثم أقول كان البعد المكانى متناه (الح) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوده متعددة بحيث لم يبق لاعتقاد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن أن يشبهه العقول المشوبة بالأوهام فتبيل إلى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه إراد أن يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض أجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبيه وبأحواله والركون إليه أيضاً جليل فهد لذلك مقدمات وقال كان البعد المكانى متناه (الح) وإلى ما ذكرنا شارح قوله فيأيد هذه مقدمات إذا لاحظها ذلك (الح) وهكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

(قوله وقوله انما يحزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تنبئ الزمان ان كل حد يفرض متبى الزمان قويا وراه امتداد يحكم العقل بتقديم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه يلزم ان يكون له راسم بدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تنبئ الزمان على ما هو المشهور يدل على ذلك قوله فيما بعد فانا يحزم فى الامتداد المكافى الخ وذلك لافترض فيه على حكم العقل بتقديم اجزاء الزمان بعضها على بعض وانما ابتلاه على بيان استحالة سبق عدمه على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لتكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولى ﴿ ١٦٣ ﴾ لا زمان ولا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان

ما هو عرض اولى للزمان هو التقدم والتأخر الزمانيان واما تقدم عدمه على وجوده فهو تقدم واقى فتذكر (قوله فانا يحزم) بى لانسلم ان توهم الامتداد الزماني لالى نهاية يوجب ان يكون له راسم موجود يلزم قدم ذلك الراسم كما ان الجزم بتوهم الامتداد المكافى لالى نهاية لا يوجب ذلك وليس المراد من هذا القول منع اقتضاء وجود الامتداد الزماني وجود الراسم والاستنباد بعدم اقتضاء وجود الامتداد المكافى ذلك فانه سفطة بين السقوط

المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأتى عن تنبئه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأتى عن تنبئ الامتداد المكافى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكافى لا عبرة به فى الامتداد الزماني ايضا وقوله انما يحزم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فمتنوع فانا يحزم فى الامتداد المكافى ايضا بالتقدم

عوض فكذلك ليس قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقوله انما يحزم بتقديم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة المتنوعة بان يقال انما يحزم بتقديم بعض اجزاء الزمان المتنبئ الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجمع مع المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يحزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيلال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان المتنبئ موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع ثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لافى بوجود الزمان المتنبئ وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأ ورأسه فاجاب عنه قوله متنوع فانا يحزم الى آخره وحاصله اهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو متنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان المتنبئ الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان والصفات بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كاتساب اغوال والجزم المذكور بتيمة الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق والجزم مطلقا ولو بتيمة الوهم فذلك التقدم والجزم به مسلم ولكن لانسلم ان ذلك

(قوله الا اذا كان له راسم موجود) وذلك الراسم عندهم هو الآن السيلال الذى هو موجود فى الخارج

ومنطبق على الحركة التوسيطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسيطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيلال هذا الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وتظهر ان هذه الحركة الموجودة لا تنسأى الا بحجم قديم مشرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فمع الشارح رحمه الله فى الحقيقة منع لهذا الاختصار

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول
توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضى باستاعهما واذا كان
الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لانه غير متناه كانه ليس فوق المحدد شيء لان المكان غير
متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذي انقطع

التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الاراسم موجود في الخارج كيف ونحن
نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض
في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمرکز العالم ضرورة
ان العقل بتبعية الوهم يحجز بان الفرسخ الذي على محدد المحدد من الامتداد المكاني
الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذي بعده فمن شرع في الاشارة الحسية
الى الفرساخ المتباعدة من مركز العالم لا الى نهاية يتشيع الى الفرساخ الذي على المحدد
اولا والى ما بعده ثانيا فيكون الفرساخ الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية
والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء
الامتداد المكاني وراء المانع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة
في محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشارنا بل لا راسم في تقدم
بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم لم عدم الزمان متقدما
بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بل يكون هناك امتداد براسم
موجود وقع ذلك المدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففي هذا المتع
من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجمع معه التقدم المتأخر فهو زمني اذ لا دليل
لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الاراسم موجود
واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث
المتكلمون قسما سادسا وسموه قدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لا يكونان
الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان متساويان لهما ففي كلامه اشارة الى ان التقدم
والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالقدم والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كاذب
اليه المتكلمون لا زمانين كاذب اليه الحكماء واثارة الى ان التقدم والتأخر الالهي لا يجمع
معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان والالهي يصح تسمية المتكلمين
ايها بالثانيين لكنهما من الاعراض الاولى العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده
بلا زمان والبرهان الاول لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق لشيء بواسطة
ذاتي اهم عرضا ذاتيا ولو لم فهما عرضان ذاتيان لطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها
بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا تخلف
في كلامه للمتكلمين فان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازماني كما توهم
بعض الناطرين واظن غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله واذا كان الزمان متناهيا)
لم يكن قبله شيء اي قبلية زمانية
لا لاجل ان الزمان غير
متناه فلا يتصور كون شيء
قبله بل لاجل انه لا يكون
حينئذ قبله زمان يوجد
القبل فيه ويتقدم بسبب
وجوده فيه عليه (قوله
لان المكان غير متناه)
اي عدم كون شيء من
اطرافه والملاء عندهم فوق
المحدد للجهات التي هو
فلك الافلاك ليس لاجل
ان المكان وهو البعد
والفضاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل
لاجل انه لا فوق هناك فان
الفوق انما يتحدد ويتبين
بالحدد ويسقطه المذهب
كما ان التبعث انما يتحدد
بمركزه الذي هو مركز
العالم الجسائي (قوله
والله تعالى متقدم على
الزمان لا بالزمان الخ) اي
ليس تقدمه تعالى عليه قدما
زمانيا يستلزم هذا ان يكون
قبل كل زمان زمان ويكون
الزمان متندا الى غير النهاية
وذلك لما مر من كونه تعالى
متعاليا عن الزمان غير واقع فيه
(قوله لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون) اثبت المتكلمون
قسما آخر من التقدم مقابرا
للاقسام الخمسة المشهورة

(قوله اى العدم الطارى الخ) الفناء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشرع ومثل قوله تعالى كل من عليها فان وقوله سبحانه كل شيء هالك الا ﴿ ١٦٥ ﴾ وجهه لا يدل عليه بل يدل على فساده دائماً وهلاكه ازلا وابدا

والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهما مخلوقين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية بتأنيده وقد صح عن ابي حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسی والجنة والنار لا تفتنى

وذلك كمتقدم اجزاء

الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجمع المتقدم معه المتأخر وليس بزمانى لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في القيمة وعدم اولوية علته بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف

لتشابه اجزائه بالفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنه القول بحسوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما ادى بواسطتها ووقوع فيها تقدم الزمان لكونه غير

من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترقى من المنع الى الاستدلال المارى عن المعارض الذى قدح فيه آتفا على تنهى الامتداد الزمانى كالامتداد المكاني الذى هو نظيره بلافرق بينهما في ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهما آما استدلال على بطلان قوله ان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منه اذ على تقدير تنهى الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شيء بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شيء آخر كما يوهى ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شيء لازمان ولاحداث آخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يحمله الوهم ظرفا لقدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وحى لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او قول تلك الظرفية زمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القيود الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البرهين والمراد بالتشي الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تسالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم وينفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافي كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شيء من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شيء من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني لامناضة ايضا لكن المعنى الاول المنع ﴿ قال المنع ﴾ على ان العالم قابل للفناء ﴿ اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كإقتضيه الاستدلال على وقوع المستقبل بالآية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولا مطلق الخروج عن الاستعاضة به كملوث وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث في قوله تعالى كل من عليها فان في قدح من استدلال به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحسوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثاني وتارة بإمكانه الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود والعدم. نظرا الى الذات هنا واراد عليهما بأن هذا لا ينافي الاشتاع بالشيء على ماهو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون

زمانا لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال (قوله اى العدم الطارى على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا

الشيء في ذاته قابلاً لعدم السابق واللاحق جميعاً ويمتنع أحدهما أوكلاًهما بصفة خارجة كالنفوس الناطقة الأبدية مع حدوثها كالقول القديمة الأبدية على رأى الحكماء ثم دفع الإراد المذكور عن الدليل الأول بأنه لما كان حكم الحدوث جواز عدم الفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الأول محتثراً عند الشارح يجعل هذا الحكم لازماً لحدوث العالم ولم يجعله مسئله أخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم المتأملون يكون العالم قابلاً لعدم الطارى هم الاشاعرة وأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة وغالطهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية أما الفلاسفة فلذهبهم الى انه قديم ومثبت قدمه امتنع عدمه وأما الجاحظ والكرامية فعن اتفاقهم منا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصرح به في التشرح الجديد لتجريد في بحث المواد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان المرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القول هنا بمعنى الامكان الوقوع المفسر بعدم كون الطرف المختلف للحكم واجبا بالذات ولاوجبا بالنظر فيبحث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلاً وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادى كما في تعريفات الشريف لكونه مستلزماً للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلى اى الامكان عند القلب ذاتياً كان او وقوعياً فالمنع هنا ان العالم لا يمتنع عدمه الطارى في نفس الامر لان ذاته ولالصفة خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المختلف واجبا بالذات وان كان واجبا بالنظر ولاالامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفصلة بكون الشيء من شأنه ان يكون وليس بكان بالفعل ولابمعنى انصاف المقابل بالمقبول كاتوهموا اذاالامكان الذاتى والاستعدادى يجامان الامتناع بالغير بل قد قيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما في استعداد الماهله واثمة مع الامتناع الذاتى في قولنا الماهو اما وان كان هذا القول باطلاً في نفسه اذاالاستعداد لجرد الهوى لاالجسم الهوى والصورة واما الحل على الانصاف فبى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولاً ثم بعدم ذلك الجوهر بعد الانصاف بها بقضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلاً ضرورة مخالفة لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الانصاف كما في قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لانه يطرأ عليه الانفصال فيزول لالان قبليه ويصف به لامتناع اجتماع الانفصال والانفصال في زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعى يستلزم وقوع الفعل فلا يحمل القول

سواء كان عندما سبق او لاحقاً والا لكان اثبات كون العالم حادثاً مفنياً عن اثبات كونه قابلاً للفناء ولما امكن ايضاً اختلاف المتكلمين القائمين بحدوثه في نوع ثناء بل هو عبارة عن عدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان عدم اللاحق كالعدم السابق فاصح عليه احدهما صرح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلقوا الى آخره فتوهم فاسد
 لانه مبنى على العقول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى المكان استقبالى الذى
 هو صرافة الامكان بحيث لا ضرورة فى شئ من الطرفين كحقيقه الشيخ ابن سينا
 ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقفها
 الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا يتحقق الضرورة فيها الا
 اذا حضر الوقت وتبين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما
 يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى او الحالى لا الاستقبال
 او على العقول عن ان المراد ههنا انه قابل لعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة
 التى تتحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع * الثانى ان قول الشارح وذبح
 الكرامية عدل بقول المصنف قطعا لاعدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
 البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة باقطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
 الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان قالوا انهم قائلون بالحشر الجسمانى
 كما فى شرح المقاصد لان القول بامتناع الدم الطارى لثبوت من الاجسام لا يوجب القول بامتناع
 تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بعدم
 العالم ونوع الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقب
 بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
 وانكارها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بمجواز
 الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا باليجاد بعد الاعدام
 المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية
 اهم من رددهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث
 حصل رددهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث
 فان رددهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان عدم السابق بالفعل يستلزم امكان
 عدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ
 لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان عرض المصنف رددهم
 لا لتشنيع على المصنف بان التبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون
 بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا قائلين بالقابلية
 كما توهم بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين
 المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ويجرد قولهم بالحدوث
 وقيام الساعة والحشر الجسمانى لا يوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك
 بين اهل السنة وسائر الفرق * الثالث ان عدل قوله فقال بعضهم انه سيقع
 الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائلين ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح
 وبان الحشر يجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسى كما صرح فى التجريد

واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم

وسائر الفرق وذلك لأن القائلين بأنه سيقع جهوم الاشاعرة القائلين بكون الجنة واثار مخلوقين الآن ولذا لزمهم فتاؤها ومخالفتهم غيرهم مما ذكر وسيرجع الفاسر المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المدوم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل الاكتفاء بما سأتى ترك عدل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح في دليل هذا البعض فبايد (قولهم) واختلفوا في وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين في صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا في انه هل يقع بالفعل ولا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم منى على الاختلاف في جواز اعادة المدوم بعينه وعدم جوازها كاستشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايحاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والثار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايحاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم بأنه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والثار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دافعة مع النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايحاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايحاد يومتد ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المدوم بعينه وهو محال وان لم يكن بعينه بل مثله يلزم ان لا يصل اجزاء من التسواب والمقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين ه الاول حمل الهلاك على الدم الطارى ه الثاني حمل الهالك على معنى سبهلاك عجزا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال باطلاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باطلاقهم وفي الماضي مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقة لزم هلاك الكل عند نزول الآية او قبله وليس كذلك فتمين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتمين انه في الاستقبال وقبل الحشر وقائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا وفي الماضي كاذ كروه في امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بفرق الاجزاء والقول بان الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كما قال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا لال كل وان يبق صالحا لمنافع اخر لا مطلق الانتفاع به وانت خير بان هلاك الجوهر الفردة من اجزاء الجسم لا يكون الا بالاعدام لا ممتنع التفرق

(قوله واجزاء ابدان الانسان الخ) ﴿١٦٩﴾ وقصة ابراهيم عليه السلام وقوله تعالى قال من يحيى العظام

وهي رميم قل يحيى الذي
انشأه والفاظ البحث
والحشر تدل على بقاءها
(قوله وان الله تعالى بيدها
بعد الاعدام الخ) اي يلزم
على هؤلاء اعادة اجزاء
الانسان بعد العدم وقد
ثبت في محله بما مر له
استماع اعادة المدوم بعينه
واعترف به الكلمة من
اكبر الائمة وسأني وان
انكره التكلمون ولا
يذهب عليك ان الشارح
جمل اعادة الاجزاء
بعد الاعدام استحالة
ثالثة وبيان ذلك ان قتله
اجزاء ابدان الانسان
باطل سواء كانت الاعادة
مستحيلة اولاً فان ابراهيم
عليه السلام سأل وبه عن
كيفية الحشر بقوله كيف
نحى الموتى فين الله سبحانه
كيفية يملو نص في ان
الاحياء بجميع الاجزاء
المتفرقة الباقية بعد البراك
تجتمع قطع النظر عن ورود
الشرع بما يدل على بقاء
الاجزاء ان القناء يوجب
اعادة المدوم والبراهين
المقيلة والادلة القطعية
شهدت بطلانها وقضت
باستماعها (قوله ان ادريس
عليه السلام في الجنة لا يد

انه سيق له قوله تعالى في كل شيء هالك الا وجهه ﴿﴾ ونظائره ويلزمهم قتال الجنة والتار
واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى بيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه
السلام في الجنة وهي دارا خلود ويلزمهم على هذا فتوى اذ لهم ان يقولوا انها دار
الخلود بعد استقرار اهل التار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الام حجة
الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام
بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات بتخلل التركيب لاف اجزاء
الجسم من البساط * وثانياً يجوز حله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك
ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالجويزات وثالثاً بعد تسليم ان الهلاك بمعنى
العدم يجوز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائماً لكونه مستحسناً لا يستحق الوجود
لا بالنظر الى السلة الخارجة ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه آتلاً الى العدم
ليس اولى من التأويل بكونه قابلاً يعني ان كلا التأويلين مجازي وليس استعجوز
بملقة الاول اولى من التجوز بملقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الهالة على
الدوام ترجع الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هوانتي قطعاً كما يأتي
بعد وبهذا يتقصد الاستدلال بهذه الآية على جواز القناء لان ما كل الآية حينئذ
الى الامكان الثاني وقد عرفت ان جواز القناء لم يتم بمجرد الامكان الثاني (قوله
ويلزمهم قناء الجنة والتار الخ) ان حل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم قنائها فهو
معارضة بان يقال لو ائدهم الكل لزم ذلك وان حل على انه يلزمهم في استدلالهم
بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجمالي بان ذلك الاستدلال
مستلزم لخصوص الفساد وهو امران * الاول قناء الجنة والتار المخلوقين الآن
وقناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة
سارية في البدن سرعان الماء في الورد عند المتكلمين او هي وان كانت جواهر مجردة
عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحاً * الثاني ان
بيده الله تعالى هذه الاشياء التي اعدها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة
في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشترنا في دليل الفريق
الثاني من ان قناءها يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وقناء الاجزاء يستلزم عدم
وصول الاجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المدوم بعينه والكل
محال في هذا اليراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني المختار عنده واجب عن
هذا اليراد يمنع استماع الاعادة وبن الانعدام الآتي لا يقدح في الدوام المتعارف سيما
في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والنظر الى الدوام
بعد استقرار الامل كالخلود فجعل احدها واردا دون الآخر تحكم (قوله وقال
الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بمعارضة الونقض لكن

من اثبت كونه فيها بما يتنص حجة على ذلك والمكان المثل اعلم منها (قوله انها دار الخلود بعد استقرار الخ) لا يخلو

في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض الجواز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العينية انه ليس

يحتمل على ما ذكره الامام الرازي من التجوز بملاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من حل الهالك بمعنى المدوم على الحقيقة (قوله) وقال في مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود اما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كاذب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف ذاته كاذب اليه جمهور المتكلمين في الكل فالترقون عن حضيض الجواز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البداية لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الالهي تعالى والاطلاق الوجود على الممكنات مجاز بملاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه اقتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتباينة كالتباين والبسط والرحم والقاهر وكيفية التجلي المذكور بمهولة لا يعلمها الا هو فلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نفا من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي تجلي فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجة ومستقيمة طويلا ومريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لاختلافها والحلول فيها فادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجزا بملاقة المظهرية واذا اقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لاحقية ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون مدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شئت وانحة الوجود * والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي بوجهين * الاول ان السوفسطائي ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يمحسون الوجود فيه * الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قبسه الى ذاتها لا باعتبار قبسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك

عن بسد (قوله في حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كالاته انما هو بالعرض وليس فيه ما يكون مصداقا لخلفه فيها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

(قوله وان كل شيء هالك الا وجهه الخ) قال اليساوى لا ذاته فان ماعداء يمكن هالك في حد ذاته معدوم وقال في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها ذاتها الاوجهاته تعالى اى الوجه الذى على جهته وافق السارفون على ان جميع الممكنات هالكة لاجود لها حقيقة الوجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلى الشخص الواحد في المراتب المختلفة وليس لها موجودة سوى هذا التجلى والظهور على ما قالوا

ليس في الكائنات غيرك شيء * انت شمس الضحى وغيرك في
كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مراميا او غلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ما ذاع ﴿١٧١﴾ في كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تغيرا للعوام

منه واستأثرت لقلوبهم الى ما يستقدونه في هذا المقام على ما هو المادة المستمرة بينهم من نسبة ما يطاع هو اهم الى الامعة واهل التحقيق وما يتخالط ولا يساعده الى طوائف المتبدعة والا فلا شك ان الكرامية لا يقولون ان العالم ابدى باقى بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة فان جميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك اذ لا ابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وانما يخالفوا في حدوده ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا بالكشف الذى لسبت الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر مكان وضع لا يرى منه شيء يمسد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاء فقد شبه حال المارفين بحال من يرقى باتواع تسب الى رأس جبل شاخ ليرى الشيء البعيد فاية البعد ويميزه كمال التمييز وسعى علم الظاهر بالجواز فان الله يسلطون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بملامة المظهرية وان لم يفرقا بخلاف اهل علم الباطن ففى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المدموم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع المدمم الطارى باقطلاع التعلق الحاصل بالتجلى وبهذا يتدفع ما قيل كيف يتصور المدمم الطارى على مذاهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل يختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشارة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير

(قوله بل هو هالك اذ لا
وابدا) فوجودات الاشياء
المحسوسات ليس الا
كالوجودات التى تحصل
لكون شخص واحد في مراميا
متعددة كاول وجودات التى
هى للنفس المرتسم في الخيالات
المتسدة او كالاطلال

المرئية في مقابلة الاضواء على مقال بعض المارفين * كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مراميا او غلال * وحاصل ما اتفق عليه المارفين هو ان جميع الممكنات هالك لاجود لها حقيقة انما الوجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلى الشخص الواحد في المراتب المتعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلى ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال اليساوى رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها ذاتها الاوجهاته تعالى اى الوجه الذى على جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى) غير متعلقة بالمعنى وعدمه (قوله اى اجمع اهل الحق) لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال كذلك تنسبها على ذلك

النظر وهو الفكر (في معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى في ههنا تمليكية كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جهة تمليكية في جانب المعطوف وان يرجع قاعسه الى بعض المتفقين في الجمل السابقة ويستلزم ان يحيط غير الاشاعة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرما في قوله واجب شرما خارج عن الحكم الجامع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعة لا بالعقل كازعمه المعتزلة فالمجتمعون في كلا المتماطين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما في المواضع من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجتماعا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان الاختار عند المصنف ان النظر ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواضع وهو شامل لتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور لتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا في شرح المواضع والمقاصد وانما حلواكلة في معنى لام التليل كما في الحديث لوجوده الاول ان مدخول كلة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهية الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح التظريف والمعرفة مفردة لتصلح لان تكون معروضة للهية ، الثاني ان المعرفة عبارة عن الهة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى المجهول في تعريف الفكر ، الثالث ان الواجب شرما هو النظر لغرض معرفته تعالى لا للنظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فن نظر في الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع النظيرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى لنفس بعد زوال الاولى لللا يلزم اجتماع المثليين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثليين في إقحام شع آخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشيعين ضوء آخر داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشع الاول بعد زواله لاجتماع مثلال (قوله في ههنا تمليكية) اى مستعملة في معنى العملية بتشبيهها بالظرفية في إقضاء احد طرفيهما على الآخر كإقضاء البناء على مكانه استمارة تسمية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه والاشارة الى ان المعرفة طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة الى ما سيجي من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة مبنى عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الحشر وقيام الساعة ومذهب اهل الحق ان الجنة والنار لا تخفيان ولا يخفى اهلها ولا تخفى الارواح الانسانية والالواح والقلم والعرش والكرسي ولا ريب ان الممكن بما هو ممكن لا يأتى عن قبول المدم على كل حال وامام فرض تحقق الهة التامة للوجود فلا شك انه محال

(قوله في ههنا تمليكية) لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة اى لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصحح حمل في ههنا على التمليلية

(قوله بقدر الطاقة البشرية الخ) ﴿ ١٧٣ ﴾ والصواب على وجه وروده البشرية ونطق به الكتاب والسنة لأن

الحكم الشرعي من الوجوب
واخواته ينقضي بانقضاء
السدك الشرعي وهو
في باب العقائد انما هو حكم
الكتاب ومتواتر السنة
ومازالت آية ولا ثبت رواية
توجب المعرفة بقدر الطاقة
البشرية (قوله واما
معرفة تعالى بالكتب الخ)
لم يذهب الى امكانها الا بدع
التكليفين واما السلف
والخلفاء والصوفية والحكماء
ومن تابعهم كالمرافقي وشيخه
ابن العربي فهم مطبقون على
استماعه بل على استماع تصوره
بالوجه تعالى سبحانه عن
القنومات الذاتية والوجوه
الرضوية القائمة به بل انما
يصور بوجه ما غير متفرع
عنه تعالى وغاية الامر انما
لم يكن المصطلحات الشائعة
الفلسفية من الوجوب
والامكان والامتناع وانماها
معروفة عند العامة لم يرد
كلامهم على طبق هذه
الاصطلاحات بل مازاد
عبارتهم حيث ارادوا
الامتناع على نفي الوجود
على وجه التاكيد كما في قوله
عليه السلام انكم لا تقدرون
قدره وكما في كلام ابن حنيفة
رحمهما حيث قال تعالى الله

ورجوه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله
تعالى بالكتبه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام
الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قاله ارسطو
لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور ولكنه اوجب
ما خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق
واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات
والتصديق بها بتقدير المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فلي هذا يخرج
معرفة بكتبه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكتب غير واجبة على احد
والاحصاؤها وحصل بالفعل ولوليس المكلفين والتالي باطل اذ لم تحصل لاحد
بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي واما الجواب
بكونها بمنته غير مقدورة فلا يجب فغير تام كما يأتي في الكلام في التصور بوجه ما
ولعله اراد ان يصوره تعالى بوجه ماضوري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لا يقال لاوجه
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية
بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه
البدهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الآخر كنهاله تعالى
ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكتبها بوجه آخر مقدمة الواجب
المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله
واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الفرض الاصل
بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لاوجه لاجراء التعريف
بالمفرد بحمل النظر على الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر
ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية
شرعية كتخصيص النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولبياله وسائر العبادات الواجبة
فان تخصيص العقائد الحق في طاقة كل مكلف ووسمه بهذا المعنى ولو بادلة اجالية
فن قصر عما في وسمه قبله وزره كالفرق الضالة وانظر القدر للاحتراز عما ليس
في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التخصيص
كما اشار شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف بدور على
القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكم
الا على بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطلع على دليل منهم ذلك سوى
ما ذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من ماونهم فلا
يردان الاستدلال الآتي بنافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تأباه
القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقدير

ان يدركه الانهزام والاهوام كما في قوله تعالى ان يحيط به الضمير وقوله تعالى الله
فمن الجهلة من امثال ذلك انهم لا يفتنون الايمان والجواز فاحفظ تلك المصانع قلها تنفك في مواضع

(قوله لان البساطة العقلية يحتاج الى البرهان الخ) وقد نهض وذلك ﴿ ١٧٤ ﴾ لان التركيب العقلي انما يكون بمخدا.

التركيب الخارجي وما لا يكون
مركبا في الخارج لا يكون
مركبا في الذهن

(قوله لان البساطة العقلية
تحتاج الى البرهان) يعني
ان المانع من التحديد انما هو
البساطة العقلية دون الخارجية
والثابت بالبرهان هو البساطة
الخارجية دون العقلية
فيجوز كونه تعالى مركبا
من الاجزاء العقلية وتحديد
بها قال الشارح رحمه الله
في بعض تصانيفه ويمكن
ان يستدل على نفي التركيب
الذهني بان وجود الجنس
والفصل واحد وهما متددان
اما الاول فلفظة الجنس
واما فظاه فوجودها
لا يكون عندهما وقد ثبت
ان وجود الواجب عنه
فلا يجوز كونه مركبا
منهما هذا من سوانع الوقت
فتدبر فيه انتهى ولما كان
بناء هذا الاستدلال على
المقدمات التي كان البحث
فيها محال وذلك لانه يمكن
ان يقال ان تعدد الجنس
والفصل ويميز كل منهما عن
الآخر انما هو في العقل
فقط لا تقر رايهما متحدان
في الخارج ذاتا ووجودا
فيجوز ان يكون وجودهما
عنهما بهذا الاعتبار فلا
ينافي ذلك ما ثبت من كون
وجود الواجب عنه على

في عيون المسائل انه كانت ترى العين عندا تتحدق في جرم الشمس ظلمة وكسوة
تمنعها عن تمام الابصار كذلك يمتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة
ودمعة تمنعه عن اكتناؤه تعالى وهو كما ترى كلام خطابي بل شمري وقد يستدل
على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بدنية والرسم لا يفيد الكنه واخذ متمنع لانه بسيط
ووجه ضعف ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير
لذلك المحذوف اي سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (قوله
وهو كما ترى كلام خطابي) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافي في المطالب
الكلامية بل شمري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد اقتباس النفس عن التصدي
للاكتناء وذلك لان دوام الاعتناء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق
النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات
المستعدة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال
الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول
بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع النفوس المجردة
البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا اقص تجردا وتزها من الواجب تعالى
والاقص يتمتع له اكتناه من هو اشد تجردا وتزها كاستمتاع اكتناء الماديات
للمجردات انتهى وكذا ما قيل يتمتع اكتناؤه تعالى لكونه اقرب الينا من جبل
الوريد كما يتمتع ادراك البصر ما اتصل به (قوله وقد يستدل الخ) يعني ان
العلم بكنهه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بادهة او كسبا والكل محال فكذا
الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بدنيا بالضرورة بالذات الى شخص
والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب
اما بمجد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركيب الواجب لوجوب تركيب الحد من
الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما
الحد الناقص البسيط بفرد فحال بادهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف
معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مفاصلة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في المحدود
المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسبا او مفهوما آخر غير
محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (قوله
لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعني لاننا ان الكسب بالحد التام محال مستلزم
لتركيب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركيبه في العقل من الجنس والفصل
واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجي المستلزم
لاحتياجه الى الاجزاء الثانی لثان الواجب الوجود واقول هذه معرفة عظيمة بين
الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات

ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية ووجواز التحديد بها (كالحيوان)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادة الخ) ماهو عرضي لشيء غير حقيقة حصوله عند العقل غير حصولها ولا بموجب لحضورها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصوره لغيره مطلقا هو ان الباري سبحانه لا مقدس عن سمات الممكنات وصفات الخلقين من زيادة الوجود والصفات ومقارنتها بالذات استحالة حصوله في ذهن الفهم وامتنع حضوره في عقل الماقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تمدد الواجب او ان يكون وجوده متأسلا عينا وغير متأسل ذهبا والا فالتفلس حازجة عن ادراك ماهو غائب عنها خارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ) (قوله اذلا دليل على امتناع افادته) ١٧٥ الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض الرصبات علاقة

مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه ماحقة الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مقابرا لتصوره ومستلزما له كما في تصور المزاومات بالنسبة الى تصور لوازمها اليه (قوله فربما تحصل بالبداهة بدمته ذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسائية) اقول قد يستدل على استعاضاها بالاشك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا في ان ماهو اقصى تجردا وتنزها لا يمكن ان يقال ويعرف كنه

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذلا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بدمته ذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسائية والاحاديث الدالة على

كل حيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامي والحساس هل هي مأخوذة من امور متفارة بحسب الخارج كالقائل ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة متفارة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهوى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلقوا قذهب طاقة الى ان اجزاء الماهيات متفارة ماهية ووجودا وورد عليهم لزوم عدم صحة الحيل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متفارين لا يحمل احدهما على الآخر كزبد وعمر وذهب طاقة اخرى الى انها متفارة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحيل بينها وورد عليهم لزوم قسام الوجود الواحد بالتخصيص بوجودات شديدة متفارة بالماهية والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عندنا والصحيح من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواظف في بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لاحقيقة ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجي بخلاف المذهبين الاولين (قوله وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما ينافي بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم ايها على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذا الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم البداهة) اي عدم امكان البداهة بالنسبة

ماهو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماهيات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو اقصى تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الاقصى بالنسبة الى الاشياء كاللدى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك بامصارحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذ تقرر هاتان المقدمتان فتقول كل نفس من النفوس اقصى تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ماهو اقصى تجردا وتنزها من شيء يتمتع عليه ان يعرف ذلك الشيء ولكنه فكمل نفس يتمتع عليه ان يعرف الواجب تعالى ولكنه وينبغي عن صحة ما قلنا خطاب النبي عليه الصلوة والسلام في هذا المقام بلفظ سبحانه النبي عن تجزئه تعالى بالثبوت عن الاعيان وعن كونه مانعا عن الرفاق ويصدق جمل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله المعجز

لعل المراد بالبداهة المعلومة من غير دليل سواء كان بالحدس أو بغيره والأفهم مبنى على أن البداهة والنظر به صفة للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وهما مختلفان باختلاف الأشخاص والأزمان على مذاهب الشارح في سائر تصانيفه ورد بان الترتيب على النظر وما يحصل بواسطته أو لا بالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو اى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله في الذهن لا لشيء من حيث هو وبكتف بالأمراض الذهنية اى الصورة العلمية فان هذه الحيثية حالة تعرض للشيء بعد حصوله في الذهن بالنظر وقيامه به فكذب يكون مقصود ﴿ ١٧٦ ﴾ الحصول به بل البداهة والنظر به حالتان

لشيء في نفسه قبل ان يقوم بالذهن ويصير لعنا له باكتنافه بموارضه وهما الجلاء الملقى عن النظر بانقضاء الواسطة في الحصول الذهني وانطفاء المحوج اليه بتحقيقها في ذلك فالاشياء مختلفة في امكان حصولها بالنظر وامتناع حصولها بها فإمكان حصوله بالنظر نظري سواء حصل بالحدس أو بغيره ولا يلزم من حصوله بالنظر ان يكون بديهيا وما يتبع حصوله بالنظر بديهي فان قيل فكيف يصح اقسام العلم الى الضروري والنظري وكيم يتم ابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه على هذا التحقيق يجوز انتهاء سلسلة النظريات الى نظري يحصل بالحدس ولا يلزم من شي المستحيلان قلنا الحكم بالاقسام ضروري لا يتوقف على النظر والكسب بل الامر

عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانه ما عرفناك حق معرفتك وتفكرنا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره الى جميع الأشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالية ضرورة لادامته لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب وبكفي الشارح هنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث يحصل بسد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا فينبغي ان يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروط في دليل مذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجه الاول (قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك) اى معرفة لا تقع بك وليس تلك المعرفة اللاهوتية المعرفة بالكنه فانما لم تحصل لاكل الاتيسار عليهم الصلوات والتسليات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه الله تعالى عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث وان يحمل المعرفة المتقية على آكتناه الصفات اشارة الى دفعه بمحدث آخر وهو قوله عليه السلام (تفكروا في آلاء الله) اى نعماته لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولا تفكروا في ذاته) بانه ما هو اى شيء هو (فانكم لن تقدروا قدره) اى لن تعلموه تعظيلا بمحضه لانه اهل التفسير في قوله تعالى وما قدرنا الله حق قدره الآية فبنى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الصورة شيء من الممكنات فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورته تعالى وهو منزه عن امثاله فلا

بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الاقسام (قوله تفكروا في آلاء الله تعالى الخ) الامر (فلا) بالتفكر في الآلاء والى بنى عن التفكير فانه قد ورد في عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين السنة واقرب الى لفظ الشارح ما أخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخلق فانكم لا تقدرون قدره وعن ابي ذر رضى الله عنه قال عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في آلاءه فهلكوا ومعنى قوله فانكم لا تقدرون قدره لا تعرفون حق معرفته بل تبصرون الهوى فتضلون عن سوا السبل

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاصه كقوله تعالى ان المناقطين في الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته الملى بأحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاصه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنه عن ان يحيط به العقول والافهام وذلك حق المعرفة وبتمام الادراك الممكن للبعد وغايته لان حفظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته وزاته عن صفات الخلقين فالعجز سبب لمعرفته ﴿ ١٧٧ ﴾ تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن

غيره وهى امتناع تصوره وقد جمعه عين ضده مباينة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما في قوله ولكم في القصص حيوه (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك لان من بحث عن ذاته تعالى واخطر صورة في باله او احضر معنى في خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الاخطار واثبت لوازم الواجب لذلك الاخطار فقد ضرب هذا الامثال ودعى بمعرفته الى آخر قد فتحه ببيان الوهم وفلس الخيال واى فرق بين من بحثت غلبة بيده صبا وتخذ المعبود وبين من يتفوق بذنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صورة حدث بصفة ناحته وتلك صورة تمثلت باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجوه بينها وبين الواحد

وقال الصديق رضى الله عنه المعجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال المعجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التنظيم بسلب النقصاى عليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراكاى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فتفى حق التنظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكير ونهيه فجميع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة وحيدته كما يتجى على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يتجى على الاستدلال بالثاني انه انما يدل عدم حصول الاكتفاء للامة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله لثبتي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كاي دل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نقاها التي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فانهم (قوله وقال الصديق رضى الله تعالى عنه المعجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحين اقصى قمر الشيء والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفته تعالى بالبحر ومعرفة بكنهه باقصى قمره على سبيل الاستعارة الممكنة والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك المعجز والاعتراف به ناشى من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه في ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا في نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (المعجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى واضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهم انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى الامتناع القلى اذ يتحقق المعجز بمجرد الامتناع

القفار ومن ثم قال ركم الله وجهه (١٢) ﴿ كذبوى على الجلال ﴾ شكل ما خطر ببالك او توهمت بخيالك

(قوله قال الصديق رضى الله المعجز عن درك الادراك ادراك) وفي القاصموس الدرك التبعة واقصى قمر الشيء قال الامام ابو البلب الدرك اقصى قمر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنهه فالمنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراكا لها اياه تعالى ببنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع مساواه وهو انه يتبع ادراك كنهه بخلاف مساواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

او قصوره في حال من احوالك فافه سبحانه وراه ذلك (قوله واجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولا ناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام في كتبهم قط ولا نقل عنهم بقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسماءه القدوسية التي وردت به الشريعة ونطقت به السنة المتواترة على ما اعترف به الشارح في صدر البحث وهو في نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضروري والبديهي الاولى في انه لا يحتاج الى نظر وكسب ولا الى تنبيه ولا بيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وبما هو المفترض هو حق ثابت على الوجه الذي ورد وبالمعنى الذي اراد على القطع والثبات ولا يحتاج الى البيان والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهي العلم الثابت بالضرورة في الثيقن والثبات ولا واجب في الباب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعي ينتفى بانتفاء مدركه والمدرك الشرعي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والخبر دون التواتر لا يفيد العلم وانما يوجب الظن وقيد السمع والاجماع لا يثبت به العقائد لعدم تصور انقاده ان كان سنده ظاهريا وعدم اغادته ان كان قطعيا لان اتباع الظن حرام منهي عنه في العقائد وقد ورد في صريح انتهى والنس القطعي وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان ما لا دليل عليه يجب فيه بمعنى ان توصفه تعالى به محال واطلافة عليه وبال قال الله تعالى اقولون على الله ما لا تعلمون وذو الذين يلحدون في اسماؤه سبحانه سيجزون ما كانوا يعملون وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب الخالف باطل قطعا ﴿ ١٧٨ ﴾ والخطي فيه غير معدود بل مأثوم

(واجب شرعا)

المعادي بعدم ترتيبه على الاسباب مادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الاحتمالك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح ماجلا والثواب آجلا بقوله وتعلق القم والعقاب ماجلا وآجلا بتركه اتفاق منا ومن المسترلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقلوه شرعا

ما زودوا الاحكام الشرعية كلها حتى وجوب تصديق مدعي النبوة وصدق دعواه في البينة ثبت بخبر الرسول لان ما يعلى وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحاكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد في التنزيل

ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدا الا اليه وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد (اي)

في الجهل بخلافه لما يرى من خالق السموات والارض ولولم يمت الله للناس رسولا ينالهم ما يجب عليهم لوجب عليهم معرفة بقولهم المراد منه بيد البينة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب في الرواية الثانية الوجوب في مجاري العرف ومدارك القول لا الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعي بنفسه ولا يلزم الدور لانه لا يتوقف الاعلى العلم بصدقه وهو حاصل لتكفي الماقل منه قرط التمكن كانه مركز في فطرته يكفيه التذكير من الشارع بحمله على الالتفات الى لقته فان الشارع يحذر المخاطبة عن العذاب والطبع يستحث على الحذر عن حقوق الضرر فيحمله على الالتفات والنظر فانا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اي ليستحضروا ما هو كالمركز في عقولهم لقرط تمكنهم منه فتبوت الاحكام كلها في نفس الامر بالوضع الالهي والامر التكويني وثبوت الحجة على المخاطب به بنفس اخبار التي لقرط تمكنه من معرفة قوائمه عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسقط عليه الشقاوة نموذج الله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولوترنا عن دعوى الضرورة والظهور فتقول ثبوت المعجزة وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يطبقها النظر في احوال التي وافضاله واخباره واقواله التي تضمنها القرآن واشتملت عليه دواوين السكت كتب السيرة والالتفات فيحصل ذلك بمشاهدته في حياته وبمطالعة آثاره بعد ما تاملت الا ترى انه لا يثبت قضاة اني حنيفة رحمه الله ولا كوز اني على حكايا الا بآثاره ولا كون امرى القيس بليسا الا بشعره بل لا يعرف مهارة

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية الاصناعية ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انفسهم بها هذا فخذ به ونوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والاحاديث اتمت على وجوب النظر والتفكر في شأن هذه الحوادث ومادبر فيها من عجائب الحكمة وغرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلال الخلق التي جمعت ذرية للناس الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور مراتبها فيهم من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق في اقامة المصلحة والسياسة كما قال الله تعالى الذي خلق السموات والارض وازل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر باسمه وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائرين ﴿ ١٧٩ ﴾ وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه

وقال خلق لكم ما في الارض جميعا * امروا بالنظر فيها والتفكر في احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شانه وكبريائه وقالباسمه وسلطانه ويجهدوا في آله شكره وامتنانه وسجدوا له في طاعته والاهتمام في عبادته

(قوله ويل لمن لا كفا بين حليه) الحديث اى ويل لمن مضى وعك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانيه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تغير الواقع

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل فانظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار ويل لمن لا كفا بين حليه ولم يتفكر فيها والامر اى وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب هنا معنى الغرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشعرة ان عم النظر الواجب من الاجالى والتفصيل وان خص بالتفصيل فعناء الغرض على سبيل الكسافية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حل الوجوب هنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه او بدليل فيه شبهة (قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض) فقد امر بالنظر في دليل وجود الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف (ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار ويل لمن لا كفا) اى مضى كمنع المأكولات (بين حليه) الحصى منبت الحبة من الانسان وغيره وما لحان (ولم يتفكر فيها) شبه التي عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر في معناها بمنع المأكولات بين جاني الغم في عدم الاشتغال على شيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همت قاصرة عما يليق به ومقصودة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ولا الارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهر آثار الرحمة من احيائها بتجديد العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات المختلفة وغير هذا بتوسل صحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته التي من الوجوب والحياة والمعم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قرنا ظهر انه لا روجه لما قبل ان هذه الأدلة كلها اتمت على ان النظر واجب ايمان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب فلا دلالة عليه في هذه الآيات انتهى قدما شبه عليه المطلوب والذي في هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفة تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذا المدعى ههنا ليس الاوجوب للنظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفة ههنا التصديق بوجوده الخ بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظورة فيها تقدير

في رواية أخرى: ويحدث القلب الخشبة ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وأفضلها صلاة الإسلام فذكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي أخرى من ستين سنة من على فراشه أذرع رأسه فظفر إلى التوجوم وإلى السماء فقال والله اني لأعلم أنك خالقها وربها فأنزل الله إليه مغفرته أخرجه أبو الشيخ والبيهقي وعن عون قال سألت أم الدرداء ما كان أفضل عبادة ابن أبي بكر والاعتبار أخرجه ابن سعد وابن أبي شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام فتهكروا ولا تهكروا في آفة ولا دلالة لها على وجوب ﴿ ١٨٠ ﴾ النظر في معرفة الله تعالى على ما

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام او عذبترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى
كأما بركات والويل كفة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة الجوار انه
جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب
تفكير في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه
دلائلها على المطلوب يكون الامر فيها للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ تكون
الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا يتنافى كونه دليلا على شيء آخر ومقابل
النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حيثئذ بمعنى الرؤية بالصر
وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حيثئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكير وانما تدل
الآيتين على المطلوب لو كان النظر فيها بمعنى التأمل والتفكير بان يكون مستعملا
بكلمة في كاصرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاثة بحث الرؤية قدنفوخ بان لا
يعنى لحل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة فانظر فيها اما بمعنى الابصار كما
في الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار في التمدي بنفسه غير كل ومن الين
ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الاجل الاعتبار فاعلاد انظر والى الآثار
وما في السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصالع وصفاته اللاحقة به فم يرد على
الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود
الصانع ووجوبه ووحده واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحياة لاجب
الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فالاستدلال
انما يتم في وجوب النظر في معرفة القات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو
المدعى اللهم الا ان يجمل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب
من جملة ما في السموات والارض الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة
الاولى من حركتي التفكير الا ان يقل لما كان المراد من الامر معرفة القات
والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

في قوله الكلام واما
 وبنهم فتخرج قواه على
 النهاية بل بالكل الاحاطة فانه
 من الاجماع الذي يكذب
 ناقه ويرد قاته بل بالادلة
 قامت على خلافه كما قال الله
 تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم وليس العقائد من
 الاحكام التي تجدد شيئا
 فشيئا لم يحدث فيها الواقع
 آنا فانا حتى ثبت بالظن
 ويؤيد بالاجماع ولم ينقله
 أحد بعده و يعتمد على
 نقله ويرفق مواقع الاجماع
 ومواضع الخلاف الا ترى
 ان الامام الرازي والبرهان
 النسفي وغيرهما لما ادعوا
 الاجماع في ان النبي عليه
 السلام غير مبعوث الى الملائكة
 وده السبكي وغيره من اهل
 البصرة بانه لا اعتماد على
 حكاهما الاجماع ولا
 يتنبض قولهما حجة في هذا
 الباب لانه مدارك نقل

الاجماع من كلام الائمة وحفاظ الامه كائن المتدبرين عبد البر ومن هو فوقهما ولا يتحقق بهما في سنة الحفظ (الثانية)
وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأي الذي هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة
وعليه كبار الائمة واعظم الفقهاء الاجلة الى الخشوية وقالوا لايعة بخلافهم مع المناقاة والتدافع بين كلامهم فاتهم ذنبوا
الى عدم وجوب معرفة الفقه المستلزم لعدم وجوب النظر مع نصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب
والسنة وهذا وكثير ما يلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احد بن حنبل والمحبة الكبار الصالحون
الانبياء كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم مذهب سائر الائمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

المراد وجوب اعتقاد ان سبحانه ﴿ ١٨١ ﴾ موجودا وحدوانه موصوف مسعى بكل ما وصف به نفسه وسماه حق

ثابت له تعالى بالشيء الذي

عنه ولا يجب تصور تعالى

بكنهه او بوجهه بل هو

غير واقع بل محال واما

الآخرون منهم فقالهم

منصرفون عن هذه الطريقة

وخارجون عن الجادة

المستقيمة وفي آرائهم غوائل

فلا اعتداد بهم ولا اعتداد على

ما في كتبهم من افتخار الحق

(قوله وعند المعتزلة) لان

الحاكم عندهم في الاحكام

الشريعة هو العقل فانه

موجب لما استحسنته ومحرّم

لما استقبحه على القطع

والبينات فوق الظل

الشريعة قائمها وضعية ومن

ثم يبادرون في تأويل

الآيات والاخبار حيث

وجدوها مخالفة لحكم عقولهم

وعندنا الحاكم هو الله تعالى

ليس الاطريق ثبوته عاينا

الكتاب والسنة والاجماع

والقياس ولا خامس لها

(قوله لان شكر الذم

واجب عقلا) قالوا ان

شكر الله تعالى وكذا رفع

الخوف عن النفس واجبان

عقلا وما يتوقفان على

معرفة الله تعالى وهي متوقفة

على النظر لانها ليست

ضرورية وكل مقدور

يتوقف عليه الواجب المطلق

وهو مالا يكون وجوبه

ولا وعيد على تركه غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر الممتن واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضة الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة

الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاستحباب القوة القدسية الذين يحصلون

مطالبهم بطريق الحسد يبناء على ان الحسد لا ينافي الحركة الاولى واما ينافي

الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعني

الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالفاء الذهن وصرف النظر

وتوجيه الحواس وما شبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فلم

ان الشمس طالع والتصديق بالأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف

صرح بان هذا المسلك يعني اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمية لا يخرج عن كونه

غليا لاحتمال كون الامر لغير الواجب والحديث من خبر الآحاد (قوله) وعند المعتزلة

واجب عقلا) يبين ان وجوبه بالشيء الذى ذكر ثبت بدليل العقل وان لم يرد به

الشرع وذلك الدليل بان قال شكر التمتع واجب على التمتع عليه عقلا والمعرفة مقدمته

والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا

فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل مائل

اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه لهما جليلة ظاهرة وباطنة لا تخصي ومن المعلوم

ان من اتم عليه يمثل هذه التم لم يلتفت الى منعه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى

مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك التم عنه ولا مني للوجوب

العقل الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة

التم وصفاته فلا نه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه

كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجديد

وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب التم والمقاب في الدنيا

والآخرة وكل شيء فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر

الدافع للخوف موقوف على معرفة التم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر

الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وتكون المعرفة واجبة

مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشيء وجوبه معا على وجود

شيء آخر قاله الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة

على الصواب وجودا وجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه قاله الاول

واجب مطلق بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على

كل مكلف وان لم يعرف التمتع والمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا

يستحق الكافر والجاهل الذم والمقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا

لا وجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشيء واجبا مطلقا

مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه بان عقلا فعلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه

(قوله الواجب المطلق) هو الذي لا يكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجود النصاب والحج بالاستطاعة فانه لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجودهما (قوله وهو مبنى على) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل يتصب حاكما فها استحسنه واستقيحه بالاجاب والتحرير او غير ذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم ووضعها بما يستقل ﴿١٨٢﴾ العقل في ادراكها فهو بما لا مدخل لها في

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المصود فعرفته تعالى

بالقياس الى مقدمته المعنية لا يتأني كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو مالا يتوقف وجوبه على مقدمه وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمه الواجب المطلق واجبة فها كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بدهاء كاسيائي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة العقلية لا ما يتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هي ل بناء على ان في البعد خوف كون هذا الفكر مراد النعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف الشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة يمنع الخوف ويمنع كون المعرفة دافعة لقيام احتمال الخطأ في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجالي بانه لو صح لزم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقل ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقل مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي الظني كما في الاستدلال بالآيات والحديث السابعة وذلك لان الدليل النقلى ما كان بعض مقدمته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع مقدماته عقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته عقليا فعقل والا فنقل ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظني والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرطا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشرق والمغرب

نحن فيه ولا يختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والتقليدية والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية في نسبة كل ما يخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر البدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالفة السلف وتغبرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان ههنا ثلاثة مذاهب الاول مذهب الحثية والجمهور وهو اصح الاقوال واثبتوا ان الحاكم هو الله تعالى وانه لا يشي حكم شرعي من الوجوب والحرمية والتدبب والكرهية واخواتها الا للشرع وورود الخطب وتزول الوحي ولكن في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر وفع وضر وبما يستقل العقل في ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يرتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول

الامر والنهي لا مقتضاها والثاني مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان (وبجواب) وافقونا فان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفوننا في كون الامر والنهي على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويحملونها مقتضى الامر والنهي والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا في ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكون الامر والنهي على طبقهما لكنهم يخالفوننا بحمل العقل حاكما في الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض قصائمه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل قوى
الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا
قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
وغيرها وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة
وسايقى خلاله من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما تنوقف هي عليه من النظر
او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود
ولذا فسر طائفة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ﴾ الا ان يقل معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها بما تنوقف ويتفرع
عليها المادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعتها اذ معنى المقدمة هو الموقف
عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما هي على
قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو
سلم فغير قطعي بل يختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف
بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة
فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون
واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكاة بل بقول
ما يستقله عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة
المنهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على
معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهرا المنع فالتحويل على ما ذكرنا وقد يستدل
على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لا اله الا الله ﴾ لكنه ظني لما عرفت من
احتمال صفة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لفة على الظن الفاسد وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولو لا احتمال كفاية
التقليد في الايمان كاذبه اليه الماتريدي لدل على وجوب المعرفة اليقينية فنصوص
الايمان بلا صرية ﴿ قال في شرح المقاصد واعلم انما كان المقصود وجوب النظر شرعا
وقد وقع الاجماع عليه كاصرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من المقدسات ودفع
الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى
التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر
لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر في معرفة الله تعالى بمعنى
لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (قوله فان قلت
قد ذهب الى آخره) معارضة لما اثبت على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولما توقف على النظر الخ)
ممنوع وكيف يمكن دعوى
التوقف على النظر مع
ظهور حصوله بالاخذ
عن الشريعة وبالرياضات
والامنية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجود الواجب بديهي الخ) وسواء كان نظريا او بديها لا يحتاج الى النظر لان في الشرع كفاية وقد قال الله تعالى افى الله شك فاطر السموات وقال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الاية (قوله فانها ليست بديهية بلاربية الخ) قد عرفت ان الواجب في باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحجته وارايدته وسائر صفاته التي وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما وصف بنفسه ومياه وثابت له سبحانه بالمعنى الذي عنه ١٨٤ على الوجه الذي ورد والتحو الذي ظهر

الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر * قلت دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالتنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بل اريب ولعل الحق ان النظر

في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهي يتقبل اليه من المصنوعات بطريق الحس لا بطريق النظر كاذهب اليه الامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بدهيته الى آخره) حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديها بالنسبة الى ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي بالنسبة الى البعض فسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يعم على خلاف مدعانا ولوسلم ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف فناية الامر لزوم ان لا يجب النظر على احدهم في وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات والصفات ولا يزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات دون الذات ففي كل من التحرين اثبات للامانة المنوعة التي استفيد منها من المعارضة ولوقال في الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاقاوت ولعل ذلك التعميم مندرج في الشق الاول مما يحتاجان بحسب الاشخاص والاقاوت ولعل ذلك التعميم مندرج في الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع او في جميع الصفات دون الذات او في

لا غير لما انه لا وجوب الا بالشرع والادلة الشرعية اربعة ليست الا فوجوده تعالى ووحدته وسائر صفاته بمنزلة البديهي في نظر المسلم المتدين المصدق بخبر النبوة المعترف لصديق الدعوة فلا حاجة الى النظر في تحصيل ذلك القدرة

الواجب الطاق العقل يكون واجبا عقليا (قوله قلت دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعنى ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالتناقض له هو كون وجوده بديها بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديها كذلك في محل المنع (قوله فالتنظر في سائر صفاته الخ) يعنى ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اهم من ان يكون في ذاته او في صفاته

فكون وجوده تعالى بديها بما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته (يعنى).

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديها بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الاحاد كالتجرد عن جلايب الابدان والحوادث الجسدية لا يكون النظر واجبا عليهم اسلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفايا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارئة على عقولهم والزمام الماتدين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

بعض الصفات فقط هذا ويجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون
 جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كاذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شيء
 من الذات والصفات فلا يكون ماذكره حقا بل قدسه لا حال الجزء السلي من الحصر
 في كلامه رفع الإيجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان يديه
 بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء من الذات
 والصفات لكون الكل يديه بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها
 يديه بالنسبة الى بعض الأحاد كالمتردين عن جلايب الإبدان والموائى الجسدية
 لا يكون النظر واجبا عليهم أصلا لا ناقول لما كان الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من
 الكلام توجه النفي والآيات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس يديه بالنسبة
 اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابي الآتي ذكره فرض عين على كل
 مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول
 مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر
 في التفريع الآتي ولا يخلص الا بان ماذكره في كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوى القوة
 القدسية فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لاسيما
 زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغفوا يكملهم تحردهم بعد ذلك عن النظر
 في جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتاج في شيء منها الى النظر في جميع اوقات
 تكليفه مجرد احتمال عقل مرجوح والراجع احتياج كل مكلف اليه في الجملة
 ولوفى بعض الصفات لاسيما في صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل اللدالة على الظن
 لحاصل مراده ان الحق ماذكرناه وهو مراد الاشاعة فلا يرد السؤال المذكور
 وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول
 بعض الاجوبة التى ذكروها في دفعها ورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه بمنع
 التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كاذب الملاحدة او بالالهام كاذب البراهمة
 او بقول الامام المصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
 على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفى
 اذ التليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك
 البصر وكذا صدق اخبار المصوم موقوف على النظر والالهام لا يتق به صاحبه
 ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد
 طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدورا الا النظر
 والتعليم والالهام من فعل الثبر فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هي حقها
 فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها الزاج فهي في حكم غير المقدور وتارة
 بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة
 فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلالاً فليس النظر مقدورا فلانظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس يديه بالنية اليه فن يكون مستتباً
بظفرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه ثم يجب على
الكفاية تحصيل الدلائل بحيث يتمكن منه فيه من ازالة الشبهة والزام الماسدين
وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة
فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسلط الوهم كما صرح به
الفاصول بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد
الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية في حكم غير المقصور لا يخرجها عن
المقدورية في الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق
البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالحاج الى النظر غير
ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله فن يكون
مستتباً بظفرته الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات
بل جميعها يديه عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدور له
اذ البداهة لاتنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الخواص نحو المصنوعات
واقاء الدهن بالاختيار ولولم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها
في الكفار الماسدين بل المعرفة مع الاقنيد الباطني اختيارا كما سيصرح به ولذا
امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة الماسدين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة
لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم
(قوله ثم يجب على الكفاية الى آخره) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب
السؤال الآتي كما ذكره المصنف في المواضع ولله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على
هذا المستنى شيء من الدليل الاجمالي والتفصيل لا في تحصيل معرفته الحاصلة
بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على
سبيل الكفاية تحصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمتريدين والماسدين
والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب
بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث يتمكن منه من ازالة الشبهة) اي بحيث يتقدم
تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبهة من المتريدين والزام الماسدين من
الفرق الصالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتملمين سواء كان ذلك التفصيل
باسطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها في هذا القيد اشارة
الى هذا التعميم (قوله في كل واحد من مسافة القصر) وهي مسافة السفر التي
يقتصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدو هي
ما يمكن الذهاب اليها والموء منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح
المثير والاستعماء طلب التقوية والنصرة والاسم العدو بالفتح قال ابن قارس

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب اى المتع ومحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة البدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطس في معالم العلم والفضل وعمر فيه مرائب الجمل وتصدى لولسة اهل العلم والقيز بينهم من عرى عن العلم والقيز متوسلا في ذلك بالجوم حول الظلة والاختراط في سلك اعوانهم وخدامهم والسماية الباطلة سحيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم قريبا وساعت مصيرا * فان قلت ان النى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى السدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى يتقن منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة البدوى لان صاحبها اى صاحب البدوى بمعنى الثمرة يصل فيها الذهاب والعود يبدو واحدا فيه من القوة والجلادة * والذب بفتح الذال المحجمة بمعنى المتع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى لسه السلطان لنع الشبه والنفاد والجلل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغتنا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لفة ترتب المطالب الدينية على العلوم والمعارف وذلك زمان بعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العلوم والمعارف من المايب فلا ترتب ولا شكاية (قوله فان قلت ان النى عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لمدعى الاشاعة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النى عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والاقبياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الادران مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والالتمل البنا لثورfordاوعا على نقله وانما يجب النظر عليه لموجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المتع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يملكون انهم يملكون الادلة اجالا كالاغراب وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيته

اهم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لانهم ان اكتفاهم لمعلمهم يعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل ان اعلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ومحرم على الامام الخ) قال فى الروضة فى مسافة بعد المصرين الذين يجب ان يكون فى كل منهما شخص عالم بتفاصيل الدلائل اربعة اقوال الاول مسافة شهر والثاني اختلاف المطالع كالمراقى واخراسان والثالث اختلاف الاقاليم والرابع مسافة القصر وبهذا قطع الغزالى وصاحب التهذيب وادعى امام الحرمين الاتصاف عليه والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى) من زمان انطس فيه معالم العلم الخ ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى

بالسان والاقبياد لاحكام الشرع ولم يقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع و صفاته قلنا انهم لم يكفوه بالنظر من اول

تجربان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والاقبياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه اراد انهم لم يكفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول اسلامهم فلم وغير مضر لنا ادعايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والاقبياد وان اراد انهم لم يكفوه بهما في اول اسلامهم ولا بعده فنلك ظاهرا المتع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلها الاجابة والتفصيل في المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمنت المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة المنوعة من دليل الاشاعة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والاقبياد لما علموهم المعارف الالهية في اثناء المحاورات والمواعظ بادلها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقعة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتجريد الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله و غاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين في زمانهم بل لاستثناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وثقة الشبهات والخالفين وكيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجبالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل آفاقي وبعض المارفين والامام جعفر الصادق باذلة انفسه هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردها على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشغل به النبي عليه السلام والاصحاب والتابعون والاشتغافوا بتدوين كتب الكلام (قوله قلنا انهم لم يكفوه بالنظر اول الامر بل كفوه الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل مائل بالغ فهو مكلف بايعان فيجب عليهم المعرفة العقلية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كاذبه اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللفظي كاذبه البعض الاخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كاذبه اليه المعتزلة فهم انما كفوه اولاً بالمعرفة ولو تقليداً وانما اكتفوا بالاقرار والاقبياد لكونهما دليلاً على المعرفة عقلية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بها وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والاقبياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والاقبياد كاذبه الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول

(قوله ولم يقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضاه عنهم ان يكفوا المؤمنين به كشكايفهم الايم بسائر الواجبات

(قوله باللائل الاجالية الخ) واقوى ادلتهم وايدها اليقين لم يكن الاصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبره من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشأن لمن يعدم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب ﴿ ١٨٩ ﴾ العلم القطعي بما اخبره فيسره غنية عن النظر في معرفة الله

تعالى وصفاته وكفاية في حصول العلم اليقيني وباب المقائد لا يدخله آراء الناس ولا يعتق الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن هنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبي لا غير المقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

(قوله بل كفوفهم اولا بالانقار والاعتقاد الخ)

حاصله انه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم واتحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم بان يقرروا على حقيقة جميع ما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم ويتقادوا لاوامره ونواحيه وتعليمه ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهده الاخبار والاثار ولا يزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لمحو ازان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المتعي عن ترتيب المقدمات وتهديب

الامر بل كفوفهم اولا بالانقار والاعتقاد ثم علمهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يقدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواظع والخطب على ما يشهده الاخبار والاثار غاية الامر انهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم واتحابه والتأمين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستعينين عن ترتيب المقدمات وتهديب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين باللائل الاجالية بحيث لم يكن الشبه والشك متطرفة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوده حتى حسب ما يقتضيه استدلالهم قال الاعرابي البصرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افساء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل عن معرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

الامر والكل قاسد عنداهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره الشارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في ايمان عندنا لا شرعي وان كان ظاهرا كلامه يشتر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعل هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والثاقه كالانسان الشامل للرجل والمرأة والارثا لكسر الاثر في حجتين وهو ما في من رسم الشيء هو السيرة مصدر يسمى بمعنى السيرة وارج جمع برج كبروج وهي عبارة عن كواكب منازل القمر والقمر بالفتح جمع فنج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشئيين الحقييرين يدلان على مؤثرهما اولا يدل هذا الشئيين العظيمين وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجودهما اللطيف من اللطيف والكرم والخير بمعنى العالم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلق للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحياة من الصفات (قوله بواردات تعجز النفس الخ) اي واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لامن طرف الشيطان ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

الدلائل على الوجه السر الذي يوافق القوانين المطلقة واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرفة لمقتضاهم وفي ارشاد المسترشدين قائمها بالنظر الى الادلة الاجالية وقد كانوا عالمين بما يريد على كون الادلة الاجالية كافية بقول الصادق رضي الله والعارف والاعرابي والفتاح هو الطرق الواسعة والطرق التي يكون بين الجبلين بما يتبايع والبروج هو الاضادة والاشراق

عرفت ان بتقض الزائم وقسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بيلم الكلام اتمامه من قبل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره ويضمن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الأصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة النهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده كمال المعرفة (قوله بتقض الزائم الى آخره) بنى انا نقصد شيئا ونزعم عليه لوجود الدواعي ثم انه قد ينقض تلك الزعومة وينسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والافساح بل مع الدواعي الى عدم الانتقاض والافساح فلو لم يكن هناك ناقض لم يردعنا على غالب الكل لما انتقض ذلك الزعم مع وجود دواعيها فلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض الزائم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للزعم على شيء آخر خير من الاول للمآزم اولها بل ولا يقصده الشيطان قطعا ويجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه (قوله وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جوانب الكلام ههنا مشتتة ومتفرقة عديدة الاحاطة كالبسط في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بيلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرة فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء حين مالم يخلط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء اختلى عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين الخلو بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شيء آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل اليقين برهان يحمل الصدر مشرقا مضيقا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والادهام والبلوغ الاشراف قال بلج الصبح اى شاء وباه دخل ويجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبلا فرضا وان يكون تلييم الاحباب والتبيين المعارف بادلتها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لاشترط للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعري كاسبق (قوله ثم اختلف علماء الأصول) اى اصول الكلام في اول ما يجب على المكلف الخ الظاهر ان يعمل الاول في محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف في المواضع ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بواسطة اى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير (قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره) اقول ان محل المعرفة في كلامه على ما عي التقليد الكافي في الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختياري سواء سميت قصدا او غيره فهو مسبوق بمباديه فلا محالة يقتضى ذلك سبق القصد على القصد وهكذا يلزم التسلسل في المقصود ونحوه كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيها ساقط لا يتحقق الاصفاء (قوله تنتهى الى الارادة الخ) اول المبادى هو التصور بوجهما لا امتناع توجه النفس نحو ﴿ ١٩١ ﴾ المجحول المطابق ثم التصديق بالمعى الاعم هائذة ما تم فيبعت من النفس

ميل غيرى يتعلق بالغاية
ثم ميل آخر يتعلق بالفعل
وهو الارادة مثلا السلطان
يتصور الماء بالضرورة
ويصدق بانه يلزم حاله
ويدفع العطش من لوشربه
فيثبت منه شوق الى
دفع العطش ويستتبع
ذلك عليه الى الشرب
فبعد ذلك يباشر الفعل
وهكذا صدور كل فعل
اختياري والقول بان
الارادة صفة ترجع احد
التساويين الى الآخر
كلام لا يحصل له اسلا

(قوله قلت على ما ذكره)

اى من كون القصد الى النظر
اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية
على القصد يلزم ان يتوقف
القصد الى النظر الذى هو
اول الواجبات لاجل كونه
فعلا اختياريا على قصد آخر
فان كونه واجبا لأمور
يستلزم كونه فعلا اختياريا
اتفاقا وتوقف جميع الافعال
الاختيارية على القصد

من النظر وقال امام الحرمين والقاضى ابوبكر وابن فورق هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجزاؤها على القصد والنظر هو فعل اختياري * قلت على
ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا يلزم الدور
او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق
على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله
عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر
الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين
لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خضع المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية
المتوقفة على النظر بناء عن ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات
على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون المعرفة واجبة
في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر الواجبات
وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه
متفرعا مترتبا على وجودها ولا غلص في توجيه كلامه حينئذ الابان يحل الاول
في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة
على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالنقطة ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بجهة
شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بجهة وجوب المعرفة
اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت
المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لاجل المعرفة المقصودة
بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار
مكلفين بالفروع عنده (قوله هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري
وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود
القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب
المطلق الذى هو النظر (قوله قلت على ما ذكره الى آخره) معارضة للقول
الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوqa بقصد آخر ونقل
الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل وانقضى اجمالى دليلهم باستلزام الدور
او التسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان

يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا فعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد
ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا اليراد مجموع القولين اثنى القول بكون القصد
الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادى الافعال الاختيارية لاواحد منهما كما زعمه بعض الظاهرين

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يتدفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يبنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملازم والشوق لآلى قصد آخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقسودا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوبة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملازم للطبع والمصلحة من حيث هو ملازم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاضرار عنه وبقيد الحثية يظهر اندراج التصديق بفائدة بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للاعلاء الى ما قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او ارجحا بل قد يكون شكاً او حيا او تخيلا محضاً وحى من باب التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملازم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التي هي تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان ارادة ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اراد انهما يوجبان الشوق في صور وجود الفعل والترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فهما فان كان الوجود الحاصل من عجب شيء آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يبنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ما ذهب اليه الاشعري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيتة ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان ارادة ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذي يترتب عليه الشوق حاصل لنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملازم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيا اذا توقف الشوق او تأكد على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكد على استدامة التصور المقدورة لنا لا يمكن صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخرى منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

(قوله على مذهب اليه البعض الخ) ﴿ ١٩٣ ﴾ وهو صاحب الاشراق حيث قال الاجماع كمال الشتياق وليس نوعا

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجناها وهذا

بناه على ان الاشد والاضنف

ليس بينهما اختلاف

نوعى وهو خلاف ما ثبت

عند المشائين والتحقيق

بانه ربما يحصل كالشوق

والاشتياق الى الشيء منوقا

غريزيا او غير غريزيا

كما في الاطعمة اللذيذة

المشتته الصارة بالنسبة

الى العلم ولا يحصل النزم

عليه فلا يحصل الحركة

اليه ومعنى حصل النزم

يوجد الحركة اليه فليس

هو من جنس الشوق

المتعلق بالغاية اذ من البين

ان القوة المحركة لا تقبل

بمعجزة ذلك لابد من امر

آخر يتعلق بنفس الفعل

وهو القصد والاجماع

والنزم والارادة والضرورة

حاشية بان الحالة المتعلقة

(قوله ولا مدخل للاختيار

في الشوق والارادة)

فلا يصح كون شيء منهما

واجبا مأمورا به فلا يجوز

ان يراد بالقصد الذي جعلوه

اول الواجبات احدهذين

الامرين وتظهر انه ليس

هناك امر آخر مغاير

لهذين الامرين يكون

والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على مذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

في البعض ينتهي الى ذلك قسم وغير مفيد في تقديرية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا قائما

يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكرنا من ان الرجوع لو لم يصل حد

الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد منه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزوم الرجحان من غير مرجح لا يجري وهنا وانما يجري فيها بين العلول

وعلة التامة وليس العلة التامة القصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شانه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فضاية

اللازم هنا ترجيح الرجاء . في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالة من التفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من التفاعل المختار

بلا سبب موجب له فلا يكون البعد مضطرا في ارادته او لا يصح الاسباب موجب له فلا يكون الواجب تاليا فاعلا مختارا لا في افعاله لا امتناع تخلف مراده عن ارادته ولا

في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ما لم يجز به من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية

الافعال حينئذ الامسوقيتها بالقصد الاضطرابي وكل من ذلك الفعل والقصد وما ترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشراق

ومن تبعه وليس هناك امر صدر من البعد بمقدار ذرة فكيف يكون البعد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كالمذهب اليه المساتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد

سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الخيال هو صادر من البعد مع صحة عدم صدوره وليس البعد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام

نية المؤمن خير من عمله فلا اختياري في التحقيق ما يصح صدوره من التفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (قوله والشوق

يوجب الارادة) قيل يجيب الشيء تأكيده على تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتزكك يوجب الشوق التأكد والشوق التأكد

يوجب تأكيده لان في ثبوت التأكيده للتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد اليجاد الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكيده هو التصور

لكن يجيبه لتأكد بواسطة فعله الذي هو الشوق (قوله اذ هي نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد ما تأكد

شوقه اليه فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

صادرا عن التفاعل المختار (١٩٣) ﴿ كذبوا على الجلال ﴾ باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات قاله قول

والحق عندي ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف

وتأكد وعحقق ذلك ان في البعد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بشملها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجع كالشوق التأكيد ويكون ترجيح الراجع وقد يكون لالمرجع كافي ترجيح احدا المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الاحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الاتزامية كوجود الوجود عند البض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجع في بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختياري المكلف به عند من يعمل البعد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يحدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كافي الافعال الاختيارية او لا كما في نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والاتزامي فاللازم تسلسل في الامور الاتزامية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفى قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكيد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كافي الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتؤكد الشوق بوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكيد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية للاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندي الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الافراد لا غير وليس اختلافهم مبني على تسمي المكلف كآتوهم البعض على ما سيبي وفي نظر من وجوه الاول انه

بالفعل مفيدة للحالة السابقة المتعلقة بالغة فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلا مشاحة في الاصطلاح والعبارة

بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر في معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف * قبل الحق انه ان اريد
بالو الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانتقاد
الظاهرى وهو التناقض بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح
لا يكون الا مع الايمان والاتبان بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينك
الاسلام الظاهرى عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تَزَلْ يَكْفُرُوا
وَلَكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا ﴾ وبسح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة ولما الاسلام الحقيقى المقبول عند الله فلا ينك عن الايمان الحقيقى
بخلاف المكس كما في المؤمن المصدق قبله التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج
الكافر عن الهدى بالاسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد
الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في صرف
الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالمكس عدم
والاسلام في الآية محمول على المعنى القوي بمعنى اتياد الظاهرى خوف السيف فالحق
عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالكان
المتافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة
كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد
الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا على حل الاول
في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب القوم فكيف يقول
الاشعرى ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختيارى واجبة على المسلم قبل النظر قبلية
زمانية وان كان مبنيا على حله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف
يقول غير الاشعرى ان النظر اوجزه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة
واجبة بقتية وعلى التسديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة
بقتية وذلك قطعى البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققة فكيف
يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في
زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يحمله واجبا اذكل واجب
مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعرى
وبين القائل بانه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف
ايضا وان حمل على الاول فراده لا يحتمل الخلاف المهود المذكور وان احتل
الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قبل الحق انه ان اريد اول الواجبات
الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواضع لكن مع التصريح بكون
التزاع لفظيا حيث قال والتزاع لفظى اذلو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(قوله قبل الحق الخ)
القائل المصنف في المواضع
قال السيد الشريف في
شرحه والحق في كتابه
الذى يخطه هكذا والا
فاشرطنا كونه مقدورا
فانظر والا فاقصد اليه
وهو اوفق لسياق الكلام
لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد صرحت مافيه فلهذا قلنا في المتن والا فالتنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان التزاع بين الاشعري وبين القائل بأنه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفقاً بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصوداً بالتبع كالطهارة للصلاة فهو القصد وفقاً بينهما ايضاً واما نزاع القائل بأنه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بأنه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما صرحت ولا شيء من غير المقدور بواجب وفقاً فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفقاً بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدوراً وفقاً بينهما فسلم لكن على هذا لوجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد مقدوراً ولعل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي يحمله هكذا والا فان شرطنا كونه مقدوراً فالتنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدوراً عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدوراً في الجملة ولوعند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول ببنى اسقاط التزاع اللفظي لشمخص الكلام في المحاكمة بينهم اذلا معنى للتزاع اللفظي الا التزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على التزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثاني على تقدير التعميم مما عند البعض وجب التزديد في الشق الاول ايضاً اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدوراً من نقي مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عندهم فيجمله بمقدورة والنظر عندهم من لا يجعل العلم الحاصل عندهم عقيباً مقدوراً بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التزديد فيه مبنى ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم تزديد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لا حاجة الى التزديد في الشق الاول والاوّل ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها بمقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقاً فالقصد عند من يجعله مقدوراً والنظر عند من لا يجعله مقدوراً بقي ههنا كلام هو ان الظاهر

(قوله هذا) أى مقاله المصنف ﴿ ١٩٧ ﴾ من المحاكاة الدالة على وجوب النظر والقصد لكونها مقدمة

قال الشريف العلامة في شرح المواظف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره . قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بدهاة

من كلام الامام هو المحاكاة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لا بقضية الغير فيكون اشارة الى ما قد علمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لا بقضية الغير كما حلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التبريز الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف كما اشار اليه اولاته مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير اختياري عند تحققه (قوله قال الشريف العلامة في شرح المواظف الى آخره) هذا أى كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما محامها في السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكن وجوده بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل لا قدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالسبب في الظاهر يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم محامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلاة والمشي للحج والقصد فلان المسبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرطا بايجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المس والتشريف في دفع منع اوردوه على تلك الكبرى في قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا ويردح من اراد الشريف ههنا قول من قال انما الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا بالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد للجزء والتبيل بالشرائط من الطهارة والمشي للاشارة الى ان المقدمة اهم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالنسي (قوله قلت لافرق الى آخره) اثبت لكبرى الممنوعة بدعوى بدهاة ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان ارادوا وجوب العقل فسلم وغير مفيد وان ارادوا وجوب الشرعى بحيث يستحق تاركه المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والاخر لترك مقدمته فهو

انما يتم في السبب المستلزم للمسبب كافى ما نحن فيه من النظر دونه كمن يأمر بالقتل وهو غير مقدور بالمأمور بذاته فهو امره بمقدوره الذى هو الضرب بما لا يطيق المضروب ونحوه بايجابه ايجابا بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزما اياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتناقض بالقدرة بحسب ذاته مأمو به فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة (قوله فان ايجاب الشيء الخ) سواء كان بايجاب واحد او بايجابين والاول يسمى الاسوليون بالاتضاء

(قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بدهاة) سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذى هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلاة ليس ايجابا للطهارة

بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح بايجاب كل منهما بايجاب على حدة

(قوله قانا لانسلم استحالة الخ) بل وقع التكليف بالصلوة اولاً ثم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جمعه متعلقاً بقوله محال في قوله فغير محال ودليلاً عليه والنقي المستند من قوله غير محال وارداً على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل البديهية لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره ورد بأنه مع كونه تعقيداً يردّه ماسق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقاً وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما يفيد ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع في بعض النسخ وبعضهم جمعه متعلقاً بقوله بل المحال ودليلاً على كون هذا التكليف محالاً قطعاً غير قابل للتعطيل اصلاً ورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آتية ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لا كان مسلماً عند المحقق فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فاقى حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ﴿ ١٩٨ ﴾ ليس بمجرد تسليم انهم

لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال قانا لانسلم استحالة بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني غير معلوم اصلاً فضلاً عن البدهة وسيوضح الامر (قوله لا ما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اي لانظر بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزاً قانا لانسلم الى آخره يعني بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظري لا بدعي يجوز لنا ان نقول لانسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضاً من البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدي هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

وعسى ان يطلب الفرق بين الصورتين والدليل على المدعى هذا الذي يقتضيه السابق والسابق ان يكون متعلقاً بقوله يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء ومربطاً بقوله لا ما قيل بكلمة بل فيكون حاصله بيان ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء سواء كان الموقوف عليه سبباً مستلزماً كالضرب بما لا يطقه

(قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون

واجباً انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة سواء كان (على) سبباً مستلزماً او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفاً بالمحال بل بالاحالة هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالاً قطعاً غير قابل للتعطيل اصلاً واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النقي المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح مغفراً يردّه ماسق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقاً وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما فاده ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما على ما في بعض النسخ

على هذا المدعى وبهذا التقرر يظهر أمور الأول أن الضمير المجرور في قوله لا نسلم استحالة راجع إلى التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط والجزء لكن نسبة الاستحالة إليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود الشروط والكل بدون الشرط والجزء لأحقية أدليس التكليف بالشيء مع التكليف مع عدم مقدمته المادية كما في أكثر المقدمات عند الأئمة عمالا عندهم وكذا الكلام في قوله وإنما الحال إلى آخره ويمكن أرجاع الضمير إلى المكلف به في الصورة المذكورة ويحمل قوله وإنما الحال تكليف إلى آخره على الاستناد المجازي أو على حذف المضاف أي وإنما ما لزوم الحال تكليف الخ الثاني أن قوله لانه يستلزم تحقق اللزوم إلى آخره دليل لكلا الحكمين مما بناء على أن تقديم المسند إليه المضمحل على الخبر الفعل للحصر أي التكليف بالشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم الحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشروط والجزء فالجزء الإيجابي من الحصر دليل الحكم الأول والجزء السلبي دليل الحكم الثاني ولذا آخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمناقاة بين كلاميه بناء على أن معنى قوله فإن إيجاب الشيء يستلزم الخ ليس إلا أن التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد لقي استلزامه هنا وذلك لانه إنما في هنا استلزامه القطعي على تقدير نظريته لأن المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج إلى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين أن الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة ونحوه يقيضه الزامه للقائين بنظريته عما لا يتأيدان قطعا لم يرد عليه أمران الأول أن التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم الحال أيضا لأن التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع إلا أن يقال التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم الحال ولو قال بل وإنما الحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا أي لا بشرط شيء من وجود مقدمته وعدمها لم يجبه ذلك قائلهم الثاني ما قدمنا من أن ادعوى البداهة هنا غير مسموعة كيف ولو كان بدعيها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخالص أنا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فإن قيل إيجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلبه المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا التكليف به وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فإن قيل لو لم يجز مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجبا مطلقا أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا يخفى في أنه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالحال قلنا عدم جواز تركه الشيء شرطا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى أنه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأثورا به متعلقا بطلب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب أو غير مستلزم كالطهارة للصلاة والشيء الصحيح لأن إيجاب الشيء بدون إيجاب ما يتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخلاف التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضطراب عن المتن في قوله لا ما قيل وبض النسخ بدون كلمة بل وهو غلط لا وجه له انتهى لكن بقي الفرق بين صورتين وهو أن التكليف بجواز أن يتعلق بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء بخلاف الإيجاب ولا ينبغي عليك أن التكليف بالشيء يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الإقتضاء ففرض التكليف في الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته أمر لا يتصور وجوده فقول الشريف الشريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصيل المعرفة)

هذا الجواب الاخر انما لاسم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالقتل اولا وهذا لا يجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف بالحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة في عرض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة حاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لاواسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها حاصيا من وجهين فانه ممنوع ثم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا احتاج هو والمفسر والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامتناع اسباب حصوله كان إيجابا إيجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لإيجابه الإيجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا انظر فامضى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس المهم الا ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارحا في الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لاعدد القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد بما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالتقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق المباشرة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه الملة موجودة في مطلق الموقوف ولجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن النظارين في المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بإيجاب الواجب كإيجاب السبب المستلزم او بإيجاب آخر كإيجاب الطهارة بعد إيجاب الصلوة وانت خير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعى بإيجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حل عليه كانه مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليه) به يحصل المعرفة (امام مطوفة على خبران يتأويل المفرد بحملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او ممتزعة بين المتألفين المتصلين المصرح بالايجاع عليها باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد ان القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها نذكر ان افادة النظر من اسسه والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة)

والقول بحصول المعرفة

بالنظر على تقدير نفي

الزوم بينهما يكون قولاً

محضاً في اللزوم في الحقيقة

اما بطريق جرى السادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرّر عندهم

كفاية النظر بدون العلم قبليات اصل الحصول ترتد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم ترتد الثالثة على ان يكون قصرا افراد يا اى بالنظر وحده لاعم شيء آخر كالمعلم يحصل المعرفة لا قصير قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فاما يجب لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف لم لو حلى الكلام على ما يميم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا بغيره ولا مع شيء آخر يحصل المعرفة لا يمكن ان يكون ردًا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كاهو التبادر او مطلق المعرفة كاهو اللاتقي رد الطائفتين الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطاقة الثالثة حيثئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيّات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن الزوم باحد الوجوه الآتية كما حله الشارح عليها وذلك بقربنة التفرع الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى العلم انما يفرغ على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج فيه الى العلم في الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اى كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للمعلم كما اختاره الأمدى لاجزئ كاختاره الامام لانه قابل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يتدفع ان يقال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذ الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقّة صحيحا كان او فاسدا وخصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق لواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال التقيض لاحالا ولا مالا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل التقيض مالا بالاطلاع على فساد الدليل فباعده كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة القينية الا بالنظر الصحيح فالتناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (قوله اما بطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر اما بطريق جريان عاقفة تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لا يبقيه ضد العلم كالنوم والنوم والتفقه من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بخلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما تنتهي خلافة او تدور

فى الافادة (قوله بطريق جرى العادة الخ) جرى العادة لا يعتبر فيه عدم لزوم تجليه مقابل الافادة بطريق اللزوم فى غير موقعه فاما اشتهر ذلك بين احداث اهل الكلام وهم وان اساءوا الحق فى قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء فقد بدوا منه على الغاية فى فهم والتدبىع عن الممكنات وفى الزوم بين النظر والحاصل به بل بين كل سبب ومسببه وماله فى صدور الممكنات عن الله تعالى بالكلية وقول باقضى البحث وان بالفوا فى صدور هاتنه لفظا يقولون

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر
 فقدم الخلق نادرا لا ينافي المادة كافي عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام
 عقيب الالتقاء في النار فانه لا ينافي المادة في الاحراق عقبيه بل يحققه ولذا كان مجزء
 وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو مقتضى
 قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة والوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه
 دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضى
 قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (قوله من ان جميع الممكنات
 مستندة الى الخ) قبل اى طريق الاختيار ولابد من هذا القيد كما هو المذهب والا
 لايتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق
 جرى المادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن
 معنى قيد ابتداء ويبان ذلك انه لاشك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه
 وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب
 لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزاؤه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان
 يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة يمكن آخر وان كان بواسطة الازادة
 والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة
 الى البعض قلنا ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب
 منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون
 ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه
 ووجوب الحصول بمتعلق الارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان
 واجبا بمتعلق الارادة لا قبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان
 استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى
 الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان المادة فقوله
 ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى
 الثانى وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اى توليد النظر العلم
 بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للبعد الناظر في زعمهم كان السلم المذكور مخلوقا له
 في زعمهم لكن النظر صادر منه بالباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر من الفاعل
 الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصادر هو الصدور بالايجاب المقتضى حيث
 قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركه كذا اليد وحركة المفتاح والمعتزلة
 لما استندوا افعال الباداليهم ورأوا فيها ترتيبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل
 آخر يصدر عنهم وان لم يصدروا اليه اصلا ولم يكن لهم لهذا استنادا لفعل المترتب الى
 تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجمعوا النظر الصادر بالباشرة

مالمس في قلوبهم (قوله
 ابتداء الخ) ان كان المراد
 من استناده ابتداء نفي
 الوساطة عن الممكنات ونفي
 الخلق والابحاد عنها على
 ما هو مذهب الحنفية فهو
 حق ثابت لا محالة وان كان
 نفي العلية والتسبب عنها
 بالكلية فكلا وانما ذهب
 الى نفي مطلق التسبب والعلية
 عن الممكن احداث الاشعية
 توهم منهم ان ذلك ينافي
 استقلال البرى تعالى في
 ايجاد جميع الممكنات
 وخلقها وتصرفه سبحانه
 بالاختيار فيها ولا يخفى
 عليك انه لا ينافي ذلك قط
 وفي قصصه طول لا يسهه
 المحل (قوله كما هو مذهب
 المعتزلة الخ) وهو منى
 على رايهم السقيم ومذهبهم
 العقيم من ان البعد خالق لما
 يصدر عنه من الافعال
 موجه له بالاستقلال فمخالفتهم
 في نفي استناد جميع الممكنات
 الى بارئها وتقويض افعال
 العباد الى اربابها فيلزمه
 تقسيم فعل البعد الى ما هو
 على سبيل المباشرة والى
 ما هو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهوين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة الخلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق في هذه المسئلة الى الآن لم يكتشف عنها النفاذ ولم يخلص ما اوردوه في البيان من شوب الغلط وخلط الخطأ فاقول باقية التوفيق ومنه الرسول الى التحقيق ان الذي يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الخفيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قسوى وضوء ممنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهم وسائر الصفات العقلية في قيامها بها وباجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادئ الانفعال الاختيارية في كونها غير اختيارية ﴿ ٢٠٣ ﴾ وغير صادرة عنها وانما هو عطية الهى وفضل ربانى يمتاز

ذوالعلم به بمحض عناية من ربه وينفاوت الخلق في حصوله لهم على قدر استعدادهم ووزان نبؤهم لقبولهم النقص من جانب القدس حسب تقاضاتهم في سائر الكلمات يكتشف باشراف هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراق حالة ادراكية هي فعلية انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة الى العلم والادراك ويعمل عليها حل الضاحك على الانسان والشمس على الله في انها بالعرض بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف الماوطن

بسبب تحريك اليد وقبالة المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للنظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة في زعمهم الباطل وكان قولهم بمخلق الباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال الباد كاذب اليكلمهم او في افعال الله تعالى كاذب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق * واعلم انه لا كان الواسطة فعلا موجبا للتولد انحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهاه لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الابد وجوده في آخره ولذا جاوزوا توارد المثلين المستقلين على ملول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية الملة ليست من مشخصات الملول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف التولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كايديل عليه اتفاههم على ان التولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفى التولد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو الملول لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد في افعاله بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الا ترى بين الشارح وبين المص والشريف المحقق (قوله والنظر فعل اختياري الخ) شروع في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بمحركة الذهن فعل لا اظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهة عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين القسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

وذلك لان العلم صفة حقيقية يرتب عليها آثارها وينكشف بها متعلقاتها والاكتشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امرا واحدا نيا فلا تصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرتسمة القائمة بها لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها يوجب ان يكون العلم الذي هو مبدأ الاكتشاف ذاتيا لها والنرض قد خالفه والبرهان قد اخله ومن البين المكتشف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ما هو حاضر عندها لا ما هو غائب عنها واخراج عن سلطانها ليس من المستبين لذي ان اللسان انما يبصر بضوء الشمس او السراج او غيرها ما هو حاضر عنده ومستضيء بنورها لا ما هو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

الشاكلة حال النفس في ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتتورة بانيساط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشارضائه فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة امهوية منها المجردة وهو في العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها وبصفات الانضمامية او بصورتها المتترعة كما في الامور التي لسانها الارتسام في الذهن والحصول في العقول او بصورتها المتخرجة كما في علم مايبو عن الحصول في الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم في العلم الحضورى واما بالمالية وتكونها رابطة الذات كافي علم الباري بسلسلة الجذرات فكل عالم الا الله تعالى يكون سلب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياء هو قيام ذلك النور المعنوى به وكون تلك الاشياء منكشفا له حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهو زائدة على ذاته صفة عارضة واما الباري تعالى فبدا انكشاف الاشياء اما نفس ذاته او صفة ذاتية له تعالى لاهى هو ولاهى غيره على اختلاف المذهين المتبرين والرأيين المتخبرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهو صفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثاني ظهور الصور بانيساط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المعنى بالذات وعلى ضوءه المتبسط للاجرام على الجهات على الاشتراك او الحقيقة والجواز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفى او التسامع العادى على ٢٠٤ ان يكون المراد ماصدق عليه العلم بالمعنى الثاني كما قد جفك في

جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تخيل العقل الى المتترع والمتترع عنه ومنشأ الاتراع فهو غير محض بالعلم بل عام لجميع الصفات متساو لجميع المفهومات فلا يناسب ان تمد من معنى العلم واما

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بملامة التشبيه بناء على ان الصورة اما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شجرا ومثالا للمعلوم لاعلى القول بكونها عين ماعية للمعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجمله العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسر به قبول الذهن تلك الصورة الفاعلة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسر به يتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحضورى المراد ههنا واذا لم يكن العلم فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالولد قد فدمه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والامر الحاصل به

اطلاقه على نفس حصول الصورة في الذهن فيكون من مقولة الاضافة او على قبوله فيكون من مقولة (وان) الانفعال فعلا لا يابى به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لا يوجب صحة حملها على الآخر بل انصاف المحل لهما ومصادقة حملهما وقيام المعنى الثاني بالصورة على نحو قيام العارض بالعرض والصفة النسبة بالنسب اليه كالضاحك والقرينة بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كافى للانكشاف الاترى ان علم المجردات بذاتها وبصفات الانضمامية علم حضورى وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى يكفى فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتيج الى امر آخر يلزم التوارد قلت قد ثبت بالبرهان انه لا بد من انكشاف الاشياء من شئ يصلح مبدأ له ومصححا لحله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غير صالحة لذلك وما صرح به القوم من كفاية حضور الهوية في العلم الحضورى وقول الشيخ الرئيس ان وجد اثر من ذاتى في ذاتى كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بأن وجوده اثر في ذاتى لكن ليس لوجود الامر الذى ادركت منه ذاتى تأثير في ادراكى لئلا يلبس الوجودى لى لم احتج في ادراكى لتلقى الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتى انتهى انما هو في كفاية الذات والهوية التي هي نفس المدرك في حضورها عنده وعدم احتياجه في ادراك

نفسه الى حضور صورة اخرى لافى كفايته في كونه مبدأً لاكتشاف ومصدق الحمل ومناط الحكم وهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلوا في ان العلم بدبي او نظري ويمكن تحديده اولاً ثم استقر رأي المحققين ان لا يمكن تحديده لكونه بدبيها اولياً واجلي من كل جلي فكيف يمكن اجراء هذا الحكم في الصور فان قيل فئات اكتشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها اوحالة اخرى وهم جرا فيتسلسل الحالات ويتضاعف الحالات قلت مبدأ انكشاف العلم الحقيقي الذي هو الضوء المعنوي والنور العقل للنفس نفسه لا يحتاج الى امر آخر لانه مضي بنفسه كان انكشاف السراج عند الحس بنفسه لكونه مضيئاً بخلاف الصورة المظلمة في نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضي لثاته واما مناط الملوية في كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق في محله ان العلم الحضورى ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تقاير بينهما اصلاً وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته في أكثر كتبه كون ذات الباري تعالى عاقلاً ومقولاً لا يوجب اثنية في الذات ولا اثنية في الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني انتهى وعلى ما ذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو والعلم من حيث انه مكتشف بشمل ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لامن حيث هو ومن حيث انه عار عن الشماخ بل من حيث ﴿٢٠٥﴾ انه مكتشف ومستضي منه مع ان كلام الشيخ في علم الباري تعالى ولا كلام

وان لم يتم فاعل التأثير كحركة المفاتيح القائمة بالمفتاح بالهرك ولذا لم يتدفع بحمل الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالفسير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفعل المولد حيث قد فسله فلمهم ارادوا بالفضل هنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد لافى التعريف والاخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد لافى المولد فانه اهم من ان يكون تأثيراً او اثرًا كما اذا تولد شيء من المتولد من التأثير وهنا بحث اما ولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو عجزا لان الحركة في احدى المقتولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل

اعتراض المسعودى بالتقاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بشع من الاعتبار وقال تقاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المبالغ لنفسه معلج باعتبار آخر وقال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد واذا تلقى العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ويتصور تصورا لانسان لم يكن التصور بمحصل صورة اخرى متزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عند العالم فالتقاير العلم والمعلوم ههنا اتما هو بالاعتبار كما في علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح في تسمائيه الاخرى والجملة في التقاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقا في حيز المنع واتما العلم في علم الباري تعالى بذاته على مذهب القائلين بعينية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوي والنور العقل يجوز ان يكون نفس الوجود الخاص للبارى القدوس قلت هذا الشأن لا اختصاص له بالعلم بل هذا النظر ينشأ الوجود عن القدرة والحياة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقا عن سائر الذوات المجمولة ويحكم بكون جميع الحيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات بمعنى ان شيئاً من الممكنات لا يتحقق فيه شيء يكون منشأ لا تتزاع شيء من تلك الجبنيات بل المنشأ لا تتزاع الكل ومطابق الحكم ومصدق الحل اتما هو الذات الواجب الوجود بالذات الذى المطلق ذوالوجود الفائق وهو طور وراء هذا الطور فاننا ننظر في هذا المقام من حيث ان للممكنات وجودا وان لها حقائق وذوات

ومبادئ لئلاها من الاسماء والصفات ففي هذا النظر علم الممكن الذي يكون مبدأ لاكتشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لابد ان يكون امرا قائما به صالحا لاكتشاف الاشياء هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل قد يطلق عليها اسم العلم وهو المراد في فوائج كتب المنطق حيث يقسمونه الى التصور والتصديق توسلا الى بيان الحاجة الى قسمي المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وما هو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هي معلوم ومن حيث الاكتشاف بالموارد الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذنان به فاما قسبان للعلم بالمعنى الثالث لاغير والعلم الحقيقي الذي هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شيء والتصديق الذي هو كيفية اذعانية لايتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصوري والعلم التصديقي فلا تباين بينهما الا بحسب التعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلقت بالشيء من حيث هو يكون علما تصوريا واذا تعلقته من حيث انه مصدق به يكون علما تصديقا واما تصديق الكيفية الاذعانية فليس من العلم اصلا باحد المعاني الثلاثة فحق البصارة في فوائج كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضروري ونظري يحصل منه بالفكر تقسيم العلم الى امرين وجعل الاذنان قسما منه مهما وقع من القدماء واهل التحقيق والبصيرة الفراء فهو مبني على التساهل والاكتفاء وبدوامر بما يتبادر الى الافهام العامة ووضع المسئلة على ماهو المشعور به اذعان اولئك الطائفة من اقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يرده النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ في محله الى ما هو

الانفعال او الاضافة عند غيرهم فاعلمهم

ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على

في الواقع ويكشف صفاتي نفس الامر والافان في الامر على التحقيق في اول النظر فاما ان يترك على غيره فهو موجب تعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى لياته بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بتشويش الذهن الداعي الى الحرمان والخسارة في الطلب والخذلان ونظير (من) ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشرودة والعرفية على لسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المتبعة عندهم في الموجهات اهم مما هو بالذات وبما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركب المهية من امرين مساويين ومثل اثباتهم للتمكن من الاجسام وغيرها التأثير والابجاد والخلق في مبادئ تعاليمهم مع ان المقرر عندهم لامتور في الوجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك يدين الانبيات من اعظم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يجادلون جدا عن خلط المطلب بالمطلب والمداول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مغالطات الشرع للعقل في دعائهم الى الحق في وعده ووعيدته وتشهيره وتهديده وتمثيله وتنظيره وتبنييه وتمييره واما اذا وقع عن متفلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشالهم ادون من ان يتكلم فيهم بشيء او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شأنه التعلق بكل شيء يلزم اتحاد الصور والتصديق فيها اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأى القدماء التصوريين ان بين الآراء قلت لوسم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالمغاربة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشينا الكلام ولم ينال بالاطناب لان المقام من مباحث الآراء ومزال الاقدام واهم الموق للصواب وان عنده ابقى وحسن مأب

(قوله فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما رده على المعزلة فان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو ما من مقولة الكيف والافعال او الاضافة فكيف يصح عدة

(قوله واجب عندهم الخ) لا بمعنى إيجابه تعالى أو غيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه في مقتضى الحكمة بمعنى ان كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك وإعماله يوجب قصورا في أحد أوصاف الثلاثة فهو سبحانه عام الفرض تام الوجود يملئ الكل ما يستحقه على قدر استمداده دوران قابليته وسعة حوصله لا مانع لمعطائه ولا نقص من جهته كإكمال جلد ذكره كلابته وهؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فليس في الإمكان ابتداء عما كان إذ لو كان نظام غير هذا ابتداء منه واجل وأتم قاما ان يترك ذلك لعدم العلم به أو لقصور في القدرة عليه أو لفتنة على القابل وكل ذلك محال في حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشئ من طرفه لا ينافي الاختيار فيه كما لا ينافي الوجوب يسبق العلم به أو الإخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كلي وجزئي والكل غير محمول بل هو مستند إلى الطبيعة الامكانية التي في حد ذاتها المدم إذ من المعلوم بالضرورة ان الممكن لا مكانه لا يتحمل جميع مراتب طبيعة الكمال والالكان واجبا ولا يأتى عنها بالكلية والالكان محتما بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية بجملة التفصيل علينا والمقدار ثم في عرض هذا الكمال الممكن لطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخلفة غير متناهية فيتميز الإبداع الأفضل من بينها للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتقدير ولكن كمال الجملة يشمل عند كمال الجزئيات فهي بما هي تلك يجب ان تكون هي التطور اولا والمقصود بالذات في اعطاء الكمال واقعة الخيرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكما يقتضى إيجاد العالم على احسن الوجوه وإجلها واحد الانحاء ﴿ ٢٠٧ ﴾ واكملها وهذا هو المبنى بالاستعداد الجزئي فيحدث منه الكائنات

ويصدر الحوادث كلها بعلمه وأرادته وقدرته وخلقه وإيجادها مرتبطة بعضها ببعض إلى أقصى مراتب الوجود وهذا لا ينافي الاختيار بل يؤكد ما ذنبت هذا النحو من النظام

الفعل ومثلهم بحركة القناتح يناسبه وأما بالزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيض الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم من مقولة الفعل وأما ثالثا فلان قيد الاختيارى مستدرك هنا (قوله وأما بالزوم العقل الخ) لا يخفى ان لزوم السلم لتطير الصحيح بمعنى امتناع انشكاكه عنه عقلا متحقق في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بالزوم عقلي بل بمجرد جريان المادة وأما بالزوم العقلي بالتوليد لا بالاعداد وأما بالزوم العقلي

منه إلى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية متفاوتة على الغاية بما جاءه من جهته سبحانه لكونه حكما كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لا نقص من جهته ولا تقصير في افاضته وانما نقصان من القابل والقصور في الاستعداد وان جميع الحثيات الوجودية والجهات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتمزج من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبقة نقصه في حد ذاته وقصور استمداده قلنا فإسالك من حسنة في الله وما اسالك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعا لمزيد فضله وكبر كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يخصص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب البتلى بالاسقام والآلام لحسن حال العالم وصالح النظام يكون ظلما في حقه لاحالة قلت الظلم عبارة عن التصرف في ملك غيره ووضع الشيء لا في موقعه ومنع الحق عن مستحقه شائفاة عن ذلك بل له ما في السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحثيات الفعلية من الافعال المتولدة ووجه الدفع عنهم لم يردوا بالفعل هنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة بتشبيه الفعل المتولد بحركة القناتح التي هي الاثر لا التأثير (قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم) وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا ووجودا غايه وكون الوجود خيرا وعضا

سقى نبتند دور بوى هيچکس • این سخن آزادگان جانند و بس

والجملات الوجودية انما هو من جهة تعالى ولا تنص فيها وما لم يحق من التقص ورداءة الحال من نفسه ونقصه في حد ذاته وقصوره في قايته واستعداده وانما لم تحظ بما اعطى للانبياء والكلمة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة واباء كمال الكل وحسن الجمع من ذلك ولم يمسك لانه لاثنين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاقه من ذاته وانما يتحدد ذاته بسبق القدر وتلق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لا شيء محض ولا هوية له ولا يصلح للإشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بإزالة شيء مانع المظلوم او منعه عن الوصول الى كمال توجهه اليه ومن البين ان المخلوق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكالاته اللاتقة به (قوله) وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الحنفية ومختار القاضي ابى بكر البقلاوى وابى المالک الجوينى بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهب آخر بل هو المذهب الثالث بينه ولا فرق بينهما الا فى المارة والنون غير انه بالمارة الاولى لماشتهر بكونه مذهباً للفلاسفة يحملوا في الفرق بينهما واشتدوا ببيان الترتيب ﴿ ٢٠٨ ﴾ وتوجهه الخصالفة وذلك انما التوهم

قال في المواظف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهوان حصول

بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد بالزوم العلم ههنا لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم إيجاد العلم لذات موجدته الذى هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا على ان إيجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتى يوافق مذهب الاشاعرة فان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لاعند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لاعند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع احتكاك العلم عن النظر ويخالفه في انها مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجدته عندهم لاعند المعتزلة ولك ان قول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيراً في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله) وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى الخ) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبني الوجوب من ذاته اوعليه تعالى على ان مراده

ان الوجوب ينافى الاختيار والاستقلال واما توهمهم انه لايد من اختلاف للفلاسفة في كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجملية من اتباع الاشعرية وكلا الامرين باطل لاجل ان الوجوب الذى يقتضيه تمام العلم وكال القدرة وتساوى الكرم وذلك هو الحكمة لا ينافى الاختيار بل يؤكد ولا يترك الحق الثابت اين ما كان مخشياً عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدًا والحكمة خالصة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن

المشاهير ان البتة واجبة عنه سبحانه عند الحنفية وقال القاضي ابو زيد الدبوسى في الامد الاقصى (ان)

الميزان دليل على الحساب بالعدل والمنساواة والقصاص وانه حسن واجب في الحكمة في المجازاة على البتات لكن على حد لا يمكن اثباته في حساب المصالح والحسنات فيجب القول بصله وتقويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة في تعديل العلوم ان افضاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل الزوم عقلاً بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً وقال ابو المين في تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بايجاب احد اوبايها على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة لتحقيق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو البساس القلانسي من اصحاب الحديث وقال ابو البركات في عمدة المقائد هو في حيز الممكنات بل في حيز الواجبات

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعينه مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كإزعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كإزعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد بقي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كاجوزهم بعض المعتزلة فقهاء ايضا بقوله غير متولد عنه واثار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند الجأوزة عن النظر لاوقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازماله لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد الزوم بمعنى الاستقبا وحاصله ان المراد لزومه لنظام النظر لالبدنه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولاينبغي عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقراره ناقص لايقيد اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشئ من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما يحتاج اليها من بياناتها (قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) لتكرير لاقادة النظر العلم شبه من جعلتها ان المقدمتين لاجتماعهما في الذهن لامتاع الالتفات الى شيئين مما واجابوا عنه بان حضور المقدمتين مما كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيدا يدمر شيئا قصدا وصر صريحا تبعا وبضمهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المدمات ولايجب حضور المدمات مما بل يكفي حصولهما في الذهن على سبيل التعاقب ولاينبغي فساد اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم) اورد عليه بان الوجوب العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم متغيرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام اتما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج في الاكبر

(قوله مجتمعتين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف في شرح المواقف وكنا في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرنا ماخوذة مع محتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعني انه منافي لكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالاخبار لانه يقتضي عدم حصول شيء منها واجبا لصلاً لانه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلاً والظاهر من عبارة الشرح حيث قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان غير الصحيح هو القول ﴿ ٢٩٠ ﴾ المذكور لا المذهب وهو الظاهر

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادراً مختاراً

فلوحصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان اينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالا كبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوماً بعنوان آخر مجهولاً يستدل عليه بالأول فلا احتياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائماً ولا يجوز عقل قلماً فافضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقاني وامام الحرمين بل قد صرخ الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اى القول بالوجوب المادى مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب المادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى ههنا بئس على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلى في مثل احتراق الجسم النابت او الحيوانى عقيب القاء في النار حتى ينفق ما ذكره حجة الاسلام في نهائنه من ان القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار تمرد عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطلقاً لان مثل الاحتراق الواجب عقلاً عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وحيث يدنف عنهم لزوم الانكار (قوله ولا يصح هذا المذهب الخ) اراد على الامام بانه مع كونه ثابتاً للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء ان لم يستند العلم حيث ذى تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نقي تولد العلم عن النظر فاسد

من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صاحب المذهب يتبقى ان يقول باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بحذف قيد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ما ثبت في الواقع بقوله وانه لا يجب على الله تعالى شيء اذا لوجب عن الله ولا وجوب عليه لان الوجوب المتعبر في هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافياً للاختيار كما زعم فذكر الاختيار مفض عن فيه والافعل ما توهم من المناقاة بينه وبين كونه قادراً مختاراً بمعنى صحيح الفعل والترك

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الخ) يعني ان اختيار الامام هذا المذهب منافي لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى

قادراً مختاراً صحيح الفعل والترك ووجه المناقاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاخبار لحصول جميع (بل) الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلاً يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلاً عنه تعالى لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلاً وكون العلم حاصلًا عن النظر وجوباً عقلياً يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوباً فيكون منافياً له وهو ظاهر هذا مقصده صاحب المواقف لا يمازعه بعض الناظرين

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حل استناد الجميع الى تعالى ابتداء على استقلاله تعالى في الخلق واليجاد ونفي التأثير في الوجود وخلق عن غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بخلقه ويجاد ولا يتصور وجود شيء ﴿ ٢١١ ﴾ بدون خلقه ويجاد على ما هو المختار عنده من مذهب الحنفية فان معنى

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه يجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتبع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

استناد الممكنات باجماعه الى سبحانه عندهم كون الخلق واليجاد من خواص

الواجب ذلك عن غيره فنعى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لا تخلفا عنه تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذي هو خلق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بل بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيها بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد ما يرجعها وتركه على الوجه الذي قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى قاصب في هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف في حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء يلغى المعبر عند الحنفية ظاهرة غنية عن البيان اذا تخصص الخلق واليجاد به تعالى بجامع

بل انما يدل على تقضى مآلدها وانها ما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه اراد بوجود العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالاجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصباح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعدل الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعم الحكماء وعلى كلا التقديرين يناقض الاصل الثاني فلا يكون مذهبهما اتفاقا لجميع اصول الاشعري فين كلاب تناقض (قوله قال السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المصنف عليه من المخالفة في الاصل الاول واراد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا يتنافى كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجب وان يتركه بترك ما يوجب كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتناقض القدرة به هنا بلا سابقة فظهر موجب له بل بسابقة النظر الموجب قسما وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد لا نفي القزوم مطلقا ضرورة انه قائل بالزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف يتكر احد ان إيجاد العرض يستلزم إيجاد المحل عقلا وان إيجاد الجسم يستلزم إيجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به بالشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

مع ثبوت مطلق التوقف والسببية في الممكنات والارتباط باللية والمطلوبة فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى ويجاد مع كونها لازمة للنظر مستحيل الاتسكك عنه واما يلغى المعبر عند الاشعري من نفي الوساطة من الاسباب والنرائط بناء على نفي اللية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات باللية والمطلوبة فوجه جوازه ما بينه الشارح بان القزوم لا يلزم منه التوقف الذي ينفى ظاهر مذهب الاشعري

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لا كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بإيجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه إيجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محمول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلًا بقدرته الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يتمتع بخلفه عنه عقلا

خلق العلم باخى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة ما ذكره الشارح المحقق فيما بعد فعل هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمذموم واما الوجوب العقلي بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء سمي توليدا او لا فاما اورد المصنف والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك (قولهم وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) إشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كما قال الأيرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في افعال العباد بالافتقار يعملون التولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن التولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كوردوها بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فراهه بالافعال المستلزمة هي الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافي بالمقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لأن صدور إيجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يتخلل بالنظام (قولهم قلت محمول كلام الامام الى آخره) اعترض على السيد الشريف بأنه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالوقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمولود بالنسبة الى علته التامة ولازم مهي كاحد ممولو علة واحدة بالنسبة الى المولود الآخر فانهما لازمان معا تلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لم يلزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لامتناعها على البعض الآخر لان مطلق الزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر) لجواز استنادها الى تعالى استناداً بوجوب الارتباط بينهما وفيد لزوم والارتباط ﴿ ٢١٣ ﴾ ليس الالة الموجبة بان يكون العلية بينهما او يكونا معلولين

لها لا كلف ما عتق بل من حيث يشق تلك الالة الارتباط بينهما وتماثها بالكل منهما بالاجزاء والا فكل شيئ ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالانحداد الى ثالث كذلك فلا تماثل لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن البين الخ) وكيف يمكن للعقل ان يتكبر لزوم المحل للعرض والجزء لكل والوجود والحياة للعلم والقدرة ولا ينافي ذلك اختيار الباري تعالى والاستغناء في افادة العلم والقدرة والحال والكل (قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازماً للنظر بحيث ينتج تخلفه عنه عتلاً ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفاً على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافاة لقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض

والنظر ايضا يكون حاصل بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم بعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان بعض الاشياء لزوماً عقلياً مع بعض مع ان الكل مستند عنه الى الله تعالى ابتداء

متأخراً عن الملزوم بل يجوز ان يكتفوا الفصلان معلولين علة واحدة هي تعاقب الارادة هما مما وحيث لا يكون احد العقلين متقدماً او متأخراً بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدوراً لفعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقله يكون العلم حاصل بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدوراً مستنداً اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقف على النظر لا بمعنى انه مقدور يصح ان يجاهد بجهاد ما يوجب ويرك بترك ما يوجب كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ان يجاهد بترك ما يوجب ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازماً للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولين علة واحدة لازم للآخر لا لازماً من الآخر وكذا الالة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازماً للالة ومن الالة في كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فأمثل فدفع به انه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الوسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واثار اليه الشريف واللامة التفتان في فاعله فالفعل الغير المتوقف على الوسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلاً في زعمهم بناء على الحسن والقبح العقلين ليكون واجبا عليه تعالى ولو في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تماثل ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلا من الوجوبين لا ينافي كونه تعالى مختاراً في ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقاً لسلب التوقف فقط فدفع به انه لا يتكبر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعاً فلا يمكن ان يعمس على في اللزوم مطابقة بل على في التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد اتوليد والاعداد المبين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لامطابق اللزوم

افعال الله تعالى وهو العلم لازماً لبعض آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ (قوله ومن البين ان الاشعري الخ) اشارة الى دفع مقاله السيد الشريف قدس سره من كون هذا

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضادين يستلزم العلم بالآخر وان تغفل الكل يستلزم تغفل الجزء اجمالا وتضيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان إيجاد اليأس في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بدهاة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولي اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين قطع كما لا يخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام الزوم مكررة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى إيجاد اليأس وكالمعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى التوقف والزوم العقل فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته الزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلة الغير في التأثير فمدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل إيجاد اليأس وازالة السواد وإيجاد الجسم وإيجاد اجزاءه ملوئي علة واحدة وقد جوز الحكماء منه في الكون والفساد بناء على الهماء آتيان قازالة الصورة السابقة وإيجاد اللاحقة بزمان في آن واحد عندهم اذ لو كان إيجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفروضين زمنا ويستحيل تثنائي الآتات عندهم فن ابن جات البدهاة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع السورتان في آن واحد يلزم اجتناع الصورتين المتضادتين في ذلك المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تنال الآتين ليقع زوال السابقة في آن ووجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعري لا يمكنه انكار الزوم العقل بين الممكنات والالزوم تمجيز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن المساقل ضرورة برفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب القينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لقطع بان اليأس والسواد لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متتاليين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبه في التالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجهه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كازعمه الحكماء حيث جعلوا إيجاد جوهر شرطلا لإيجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان إيجاد العرض انما يتوقف على إيجاد الجوهر المحل لا احتياج العرض الى المحل لا احتياج الفاعل ولذا

المذهب منافيا لمذهب الاشعري (قوله فلا يرد ان إيجاد اليأس الخ) اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان إيجاد اليأس في الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف هذا الإيجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بإيجاد اليأس في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتحقق الارادة باعدامه عنه

(قوله لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى) ان كان المراد منه لا مؤثر في الوجود بمعنى انه لا موجد ولا خالق

في الحقيقة الا الله تعالى فهو يبينه مذهب الحنفية او ان كان لا مؤثر في الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة (قوله) وظاهر مذهب الاشعري (بنفيه) اشارة الى ان تحقيق مذهب لا يفي

(قوله) وظاهر كلام الاشعري بنفيه اشارة بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شئ فلي هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده صاحب المواظف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره في مناقاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى

عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد الياس يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري بنفيه

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عديم لان وجود شئ منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد الياس يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود الياس في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شئ منها وهذا معنى مقاله الشريف المحقق في شرح المواظف في بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا المقام وبه يظهر انه لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله) لان تعلق الارادة بايجاد الياس يستلزم الخ (دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد) فالتوقف بمنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا المثال وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كالا يخفى (قوله) واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره (يعني) ان مذهب الفلاسفة مشهور اهو استناد التأثير الى الوسائط كاستناد التأثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث التصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو استناد التأثير في الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات الموهودة عندنا وهي التي تحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لافس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفة عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلة تأثيرات الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج شرط قطعا وذلك ان قول المراد هو الاول لكن عبارة المقلدة في كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فوجه الاستدراك (قوله) وظاهر كلام الاشعري بنفيه (يعني) ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري يعني هذا المجلس وجواب السابق عما اورده المصنف الشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يجعل باطن كلامه على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد الياس على ازالة السواد

وقال الامام في المباحث الشريفة الحق عندى انه لانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما لمكانه اللازم لهايته كاف في صدوره عن البارئ تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فينبذ الاحتجاج في دفع اليراد به على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للإيجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلامرية بل إيجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على إيجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما اثبت الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهوا ههنا لان ذلك الحل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبت الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الاقنوه من غير شعور بمناه فم مدار حل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا اختارا كما يقول به الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوحى اشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا (قوله وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتأتيهاما الاشارة الى مدار الباطن من حل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام (قوله لا مانع الى آخره) اى لا مانع في كلام الفلاسفة عن نحل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بالهم مع عدم المسامحة في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى استندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير خازم في ان مرادهم ذلك

(قوله الحق عندى الحق)
قد اطلق بعض الفضلاء
في هذا المقام على النافية
حيث قال سبحانه الله
كيف يجري الحق عن
لسانه واعجبى جداً حسن
هذا المقال

(قوله) انما يتنظم بحركة سرمدية
الحركات الحركية السرمدية
على مذاهب اليه الفلاسفة
لا يضر في حدوث العالم
بالمعنى المتعارف فيه عند الاثمة
ونقصها الامة المعلوم
من الشريعة كاسم (قوله)
مبنى على مذهبهم واختيار
منه لذلك في هذا الكتاب
وهو غير متنافي لما هو الحق
من حدوث العالم بجميع
اجزائه واما كونه محض
حكاية لمذهبهم بنافي قوله
والحق عندي والمقصود
من النقل ان ظاهر مذهب
الاشعرى غير مراده
وقادته تأكيد عدم منافاة
المذهب الرابع لاستناد
جميع الممكنات ابتداء
بمعنى الحق واليجاد
عن سبحانه على ما هو
مذهب الحنفية وبضمن
الاعتراض على المصنف
في جملة مذاهبنا واهبا
وتخصيص الرازي بنسبته اليه
(قوله) واسباب الحركة
السرمدية الدورية مبنى
على مذهبهم (أي على مذهب
مذهب الفلاسفة لاعلى
المسكنين القائلين بحدوث
العالم اولا على ما هو الحق
عنده من حدوثه لكن
قوله الحق عندي الخ
يأني عن هذا كالايجنى

فلا جرم يكون وجوده فاضاع الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكتفى مكانه بل لابد
من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة لثمة الفاضية الى الامور اللاحقة
وذلك انما يتنظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استمدت للوجود
استمدادا تاما صدرت عن الباري تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائل اصلا في
اليجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه
وابتائه للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كالايجنى

بل يجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل
لان كلام العقلاء يجب ان يؤخذ بقدر الامكان ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء
وبهينار في التحصيل (قوله) فلا جرم يكون وجوده الى آخره (لا يقال جميع
القدرة الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قيل القسم الاول
عندهم فلما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الاخر كما سينقله عن ابي البركات
البيدادي فيقول قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كافي
القسم الثاني بقرينة المقابلة فلا ينافي اشتراطه بشرط اذلى بناء على اصلهم المذكور
وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج الى إيجاد
شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في المعلوم الاول ولو
ادرج ما بعد المعلوم الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما يتنظم الى آخره
بل لم يصح قوله بل لابد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث
من الذاتي ويقيد بانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما يتنظم في الحوادث
بحركة سرمدية ولا ينجى بعده (قوله) وذلك انما يتنظم الى آخره (اي حدوث امر
قبل كل حادث انما يتنظم في سلسلة المراتب الغير المنتهية ازلا وابدا بحركة سرمدية
دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المنتهية لتناهي الابداد (قوله) بل في الاعداد)
يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم بتفاوت بالقرب والبعد
لا كالمكان الذاتي الغير المتفاوت فلو كان للوسائل تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك
الامر الموجود وهو متناف لما ادعاه بل عند إيجاد كل واسطة من تلك
الوسائل المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها
استعداد آخر اقرب من الزائل فإيجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير
فيها ليس للوسائل بل له تعالى على تقدير استناد الكل ولا يخلص الا بان يكون
اضرابا عن لازم التأثير اى لا يدخل لها في اليجاد بل في الاعداد الحاصل
بها او بان يحمل على تقرير التفرع كاذب اليه بعض التجاذب اى لا تأثير
لها لا في اليجاد ولا في الاعداد (قوله) مبنى على مذهبهم (اذ الامام غير
قاتل بالحركة السرمدية بل بمطل لها في كسبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندي

والسمنية يتكرونا فإفاده النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس قلت لهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون أنكروا إفاده العلم في الالهيات

إلى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف **(قوله والسمنية يتكرونا إلى آخره)** شروع في ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افاده مطلقا والثانية في غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايت في الهيات خاصة بدون العلم قال الامام لاتزاع في افاده الظن وانما التزاع في افاده اليقين * والسمنية بضم السين وقبح الميم منسوبة الى سومنات اسم صن لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف ولهم في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفصلات لم يتعرض الشارح لشي منها كما تعرض لتسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افاده في الهندسيات قطعي لا ينكره قائل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف **(قوله اصلا)** اي يقولون انه لا يفيد اصلا لافي الالهيات ولا في الهندسيات ولا في غيرها **(قوله سوى الحس)** والظاهر انهم ارادوا بالحس ما به الحس الظاهري والباطني فان الفرح والام الحاصلين للسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة **(قوله لهم يدعون ظن التناسخ)** اشارة الى دفع ما رد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر وقس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر قد ثبتت قبض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا يتكرونا فإفاده النظر الظن وانما يتكرونا فإفاده اليقين فيختارون ان التناسخ نظري يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت قبض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن في كل ما ليس محسوسا كفي افاده النظر اليقين ونقي الطريق اليه عن ماعدا الحس واثبت كون النفس جوهرها وراء الهيكل المحسوس لارضها كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل إلى آخر وفي هذا الكلام ايماء إلى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقص اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البدهي وهو باطل قطعا وانما الجدل اختلاف القليل كالقادحين في البدييات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف **(قوله والمهندسون أنكروا افاده العلم في الالهيات إلى آخره)** المستفاد من شرح المقاصد انهم أنكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حمل ابعاد الاشياء في دليلهم عن ما به السموات والارض

(قوله قلت لهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به الخ) قلت لهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر (قوله والمهندسون أنكروا افاده العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يشع فيها غلط

متسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويت وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر او عرض مجرد او مادى

واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما يقيد اليقين فى الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الاذهان متسمة متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح
بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحل الالهيات على معنى يعطى الطبيعة بان يراد
المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة
الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية (قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته) اى اقربها اتصالا ومناسبة كما فى شرح المقاصد او اولاهما بان يكون
معلوما له بحقيقته واحواله كما فى شرح المواظ لكن الثانى لاجل الاول
وعلى التقديرين تحكمهم باقائه فى الهندسيات والحسابيات فريضة واضحة على ان
مرادهم من الاشياء غير موضوعى الهندسة والحساب اعنى الحكم والعدد من حيث
احوالهما المبحوث عنها فهما اما على الثانى فظاهر لانها اولى بان يكونا معلومين
بحقيقتيهما واحوالهما لاندكورة تمامها عندهم واما على الاول فلان المراد بالنسبة
هى المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشيء محسوسا قريبا
بحيث يتكشف حقيقته واحواله على الانسان كالقادر او منطبقا عليه مشاركا له
فى الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولا غير محسوس
ولامشارك له فى الحكم كالجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص بالجنس به
الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان
عينه او جزءه او عرضا حالاه او جوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف
وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة السام كيوم الاحد فانها انما تصح
على القول بالهيكل (قوله وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره)
اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادى يبنى انها غير متصورة بكنهها لابداهة
ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بالهنا من اى حقيقة لابداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام
فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى فى القلب او جوهر
مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار
متداخلة متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقص والمعارضة وليس المراد انها غير
معلومة الوجود ايضا فان وجودها بدبى لا خلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف
لا يقال لا كلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام فى ان النظر لا يقيد التصديق
اليقيني فلا وجه للتمرض للتصور بالكنه لا تاقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا
فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح دليلهم الثانى الذى على ذلك
الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذاهم
وضوحه خفى على بعضهم واورد على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم

وقد تمارضت فيه الأدلة والمناقضات ولم يقرر شيء منها سلبا عن المعارضة والمناقضة فلم
انهم عاجزون عن معرفة قوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فانظرك باحوال الصانع
وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالالبق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى

عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واحاب عن اراده بان يقول لعل
المستدل بالدليل الثاني غير المستدل بالدليل الاول ولهدر ان تعرض بعدم التصور
بالكنه في الدليل الثاني مستدرك بلا طائل حينئذ (قوله وقد تمارضت الى آخره)
معلوفة على قوله وهي غير معلومة عطف على الملول اي اذ قد تمارضت في شأنها
الأدلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه
وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويتكشف احواله على
الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويؤول القليل ويقرر الامر على شيء
وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر في الدليلين في هذا القسم وقسم بخلافه
ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهي غير معلومة
بالضرورة والا لما كثرت فيها الخلاف واما تمارضت الأدلة والاشياء على وجه لم يرتفع
اصلا ولم يقرر الامر في شيء من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا فرغ
عليه محجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم
امكان معرفة حال الابد منه بالطريق الاول فلا يرد النقص الآتي من الشارح
بحجراته في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبية بالادنى على الاعلى لاقياس فقهي
كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات
فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهي مفيد للظن (قوله قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوده اما اولافلان عدم معلومية
الهوية بالفضل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر
وما ذكرتم من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك
الانظار بل غاية ما تستلزمه ان يميز الصحيح من الفاسد مشكلا ولا كلام فيه * واما
ثانيا فلوسلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلانسلم انه يلزم منه ان لا يكون
الابد معلوما واما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والاعد
لسمه وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه
في بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ابهام
البصر واما ثالثا فلوسلمنا ان القرب يستلزم سهولة فلانسلم انه يلزم من عدم العلم
بالاسهل عدم العلم باليسر باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع
ليس في غيره وينبغي على الاول انه وان لم يستلزم كثرة الخلاف لكن يستلزمه
تمارض الأدلة ويندفع بان المستلزم تمارضا في اعتقاد المستدل لا في زعم المعارض
والتمارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب اتصالا

(قوله فانظرك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف هذا من قبيل
التنبية بالادنى على الاعلى
لاقياس الفقهي

(قوله فانظرك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف قدس سره هذا
من قبيل التنبية بالادنى على
الاعلى لاقياس الفقهي
كما يرى (قوله بالالبق
والاحرى) اي بذاته
وصفاته وانفاله

(قوله لا يستلزم سهولة الخ) كما ان قرب البصر الى البصر لا يستلزم سهولة ابعاده بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراك الخ) لجواز اختصاص الاقرب مانع عنه مع كون قرب مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود مقتضى لا يوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابد ولو يفسر (قوله لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) والحاسبيات وهم لا يقولونه وذلك لانه مدار الدليل على التنبه بدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعده منه والالهيات ﴿ ٢٢٦ ﴾ والهندسيات بيان في كونهما ابعدا للانسان من هويته ولما دخل

فيه لكثرة الخلاف وقتلها

(قوله لان كثرة الخلاف لا تدل

على عدم حصول العلم)

لجواز ان يكون حاصله

بالنظر الصحيح من تلك

الانظار ولم يثبت ما ذكرتم

ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد

العلم بل يثبت ان تميز النظر

الصحيح عن غيره ممكن

جدا وفي الالهيات اشكل

ولا نزاع فيه انما النزاع

في كون النظر الصحيح

غير مفيد للعلم (قوله

وكون الهوية قريبة

من المدرك لا يستلزم سهولة

ادراكه) كما ان قرب

البصر من البصر لا يستلزم

سهولة ابعاده بل قد يوجب

عسرا ابعاده بل عسرا قال

المؤمنون ان عدم ادراكه

تمالى لاجل كونه اقرب

الينا (قوله فلا يلزم من

عدم ادراكه ان لا يكون

الابد مدركا) لجواز

لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه وان استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون العلم

لا يخفى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قاطع في دليلهم الظني والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل) الذي هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ما هو ابعده منه (لو تم الى آخره) يبنى انه جار في احوال الحكم والعدد لانها ابعده من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحاسبيات بالنظر مع تخلف حكم المدمى عنكم ولا يندفع في هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزء من الدليل مع ان جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويؤويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شيء منها عن المتوع يستلزم عدم العلم باحوال الابد بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء ازداد الاختلاف ويشد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا من الدليل يدفع الجريان قال المدرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لم يتحقق فظاهر ان ليس في هذه المثابة في الكثرة انتهى نعم يجيء على الخارج ما قدسنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسما بالباطنية لزعمهم بان النبي باطن

ان يكون عدم ادراك القرب لمروض مانع عن ادراكه مع كون قرب مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود مقتضى لا يوجب دفع المانع ولا يكون للا بعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو يفسر هكذا يبنى ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على ماسر التنبه بالادنى على الاعلى فقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فبالتاليك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعده منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفى على بعض الناظرين

الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملاحدة هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يثبت اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في الافادة الى العلم المعصوم المؤيد من عنده الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق العلم فان علم بقوله ايضا لازم الدور والاقتد كفى النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك العلم الى معلم آخر ويسلسل واجابوا عن الاول بان العلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي لنظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا من عنده الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم فيجوز انتهاء معلمه الى التي عليه السلام العالم بالوحي فلا تسلسل (قوله مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله) اى في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى مثاله ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل على اومنى على تضمين معنى الابداء ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا المزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى انقلبا يجوز العقل ترجيح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل انما اكثر الخلاف في ان الواجب واحد او متعدد وفي انه مجرد عن المادة لافي حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير في مجموع المسائل فلم يكن مبال النظر الصحيح في انه لا يثبت العلم بلا معلم في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة في مسائل الطبعيات ايضا فاما بالله انه يفيد العلم في الطبعيات بلا معلم معصوم دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكتفى في مسألة الهيئة كثر فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح في القطعيات يفيد بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطلوبة هي كون الالهية اصعب العلوم وابعدا عن الحس والطبع قرينة دليلهم الثاني (قوله وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة) اى سهولة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا اى فوائده لآن يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفى فيها باليقين اولى بحالهم اى فيان مهم ان يحتاجوا الى العلم في الالهيات التي هي اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكرى الاحتياج وينجى على دليلهم هذا انه بعدد ما انما يدل على الاحتياج الى مطلق العلم لالى المعلم المبين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم

(قوله لعل الاختلاف) يعني لو كان ﴿ ٢٢٣ ﴾ اختلاف الكثيرين في شيء دالا على عدم حصول العلم

لواحد منهم بذلك الشيء
لكان الاختلاف في
الاحتياج الى العلم وعدمه
دالا على عدم علمهم
بالاحتياج اليه مع انهم
قاطعون به

كالتحصيل والصرف الى العلم فلان يحتاجوا اليه في اشكال العلوم اولى قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم به لعل
الاختلاف في الاحتياج الى العلم على عدم العلم به (فلا حاجة الى العلم)

زعموا انحصار العلم بالالهييات في امامهم المصوم والمعلم منه (قوله قلت هذا الى
آخره) اي كل من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم الضعيفة الى العلم انما يدل
على عسر الحصول بدون العلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين
مع الا عن الثاني فقط كما هو لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول ياباه وما آل الجواب
عن الاول على ما في المواضع الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذي ذكره المصنف
هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لقصد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية
الصحيح منها بل غاية ان يستلزم صعوبة التمييز بين الصحيح والفساد وهي
توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى العلم ان
كان بمعنى عسر الحصول بدون العلم فسلم وغير مفيد لطلوبكم وان كان بمعنى
الامتناع بدونه فمنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض
الناس بلا معلم لا يقال لادليل في كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم
في مقابلة اهل الحق دعوى ان لاشئ من النظر يفيد له بلا معلم دائما على ان يكون
قولهم لا يحصل بدون العلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول
لم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فانما
يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى
آخره) يعني ان الدليل الاول جاز في محل النزاع الذي هو احتياج النظر الى العلم
في الافادة اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخلف حكم المدعي عند
المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه
نظرا ما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطلوبة في دليلهم المذكور
بحرية دليلهم الثاني واما الثاني فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه
المسئلة من مباحث النظر او من الالهييات لكونه في قوة ان يقال ان مباحث
الذات والصفات لا تسلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز
ان يدعوا فيه الظن واما الثاني فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا
الحكم حصل بمجرد النظر بل مع العلم ولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه
ليس من ضروريات الدين وهذا اذ قد عاينوا ظهوره عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان
بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لم يشأه بنظر مخصوص فيلزم
التناقض وقال المصنف فلا حاجة الى العلم اي العلم المهود الذي يقول الملاحدة

(قوله قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع)
اي ما ذكرنا من الاحتياج
الى العلم ووقوع الخلاف
الكثير في معرفة الله تعالى
وعدم تمييز النظر الصحيح
عن فاسده لا يدل الا على
عسر حصول هذه المعرفة
وعدم افادة كل نظر هذه
المعرفة الذي لا نزاع فيه
ولا يدل على امتناع حصولها
وعدم افادة الانظار
الصحيحة ايها الذي هو
المتنازع فيه (قوله لعل
الاختلاف في الاحتياج
الى العلم على عدم العلم به)
يعني انهم اختلفوا في الاحتياج
الى العلم كما اختلفوا في
معرفة الله تعالى فلو كان
الاختلاف الباطن بين الكثيرين
في شيء دالا على عدم العلم
لواحد منهم بذلك الشيء
كما قالوا في معرفة الله تعالى
كان الاختلاف في الاحتياج
الى العلم دالا على عدم

علمهم بالاحتياج الى العلم لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون العلم محتاجا اليه في المعارف
هذا الكلام على ما ينبغي على ذوي الافهله

(قوله لانعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائي والى ماهو بالنظر كسائر الاشكال والاقضية وكون العلم بالافادة ضروريا اولفزيا لانباتى نظرية الافادة بنفسها واضرورتها فان الافادة حصول العلم بالتبعية من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظري يحصل منه بالفكر فجاز ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالنسكس ولايلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافاده ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافاده على العلم بافاده الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلما والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بمجموعها كبرى لصغرى سهلة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلايلزم اثبات الشيء بنفسه وقد وقع في هذا المقام فى المواقف وغيره من كتب الكلام خبط فى البيان وخاطل لمرام لان صدر كلامهم ﴿ ٢٢٤ ﴾ كان مبنيا على كون المقدمة القائلة

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع ردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السنية والمهندسين لان بطلان مذهبها اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلبس على بعض القاصرين فيلحق ان ينص على بطلان ذلك ان تحمله على مطلق العلم ليحصل ردهم بالبلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولايجز عليه ان ينص المعارف كوجود اللجنة والنار بما لايدل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفي الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل اللجنة والنار ثابت وفقا بين الفريقين مع ان الكلام في المعارف الالهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بיום الآخرة من ضروريات الدين فانهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه لتعليل لنفي الاحتياج لا لتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فريد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولايصح لتعليلان بدون العطف لاستنزاه توارد المثلين المستقلين على ملول واحد شخصي ولاخصا الا بان يكون لتعليل الجزء السابى من الحصر فى الكلام السابق وانما آخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنية او الدليل منارضة لهم بعد منع دليلهم وقضه كاهو الوجه المتحد عندا لاحتجاب فى الرد عليهم على ما فى المواقف وشرحه حيث قالوا والتمسوا فى الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستنظمة للنتيجة استلزاما ضروريا كفاى الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل بيانه على المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتحلوا فى التنبه عن بانا ثبت القضية الكلية بقضية شخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بنسوان الكلية ليزام نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته فان الحكم وان كان بدنيا مشروط تصور الطرفين وتصور شيء من حيث كونه نظريا غير قصوره

من حيث ذاته فتقول مثلا النتيجة فى نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا ماهو (قطعا)

حق قطعا وكل ما كان كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كرقاس صحيح حقة قطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لا مبنى للمصلحة المادة والصورة الا تقطع بحقة المقدمات وحقة استلزاهما النتيجة هذا كلامهم ومن البيان انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمجحل الجواب بانا ثبت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كونه غير تام لان الكلية لمبا تضمنت الحكم بان الشخصية لا تفيد الا بالنظر لا بتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والى ما صدق الكلية

وهم وان سلموا حصول العلم بدون العلم لكن قالوا انه لا يفيد النتيجة

قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعلم له مؤثر وما قيل من ان العالم يتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون العلم فكذابة صريحة نعم اذا كان هناك علم كان اسهل اقول وفي دعوى الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وسورة في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ما اورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلي لو ثبت عندهم فينا فلما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالقاصدين في البديهييات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئ لجواز ان يكون افادة البص وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازي لا الشق الثاني كلام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع الابرار المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه في الكلام في ان بداهة افادة هذا النظر الجزئي وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الا من قيل الاستقراء التام الذي لا يفيد الا الاظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب قبضان الحكم الكلي فبا كان موضوعه نوتا حقيقيا او فضلا له او خاصة له بمائة الافراد كافي كل نار حارة لا ياتيها كان جنسا او ما في حكمه مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التماسح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الا على كالتماسح وصور الاقضية الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع حقيقية مائة الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب قبضان العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء التام (قوله وهم وان سلموا) لا يخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المتمد لم يقع في مقابلتهم لانهم لا يتكرون حصول العلم بالنظر بدون العلم بل يسلمونه ويتكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنتيجة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد التجاة اذا اخذ من العلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول

العلم بدون العلم الخ) فان بعضهم

قالوا بان النظر الصحيح

في مقدمات اثبات الصانع

وصافته يستلزم العلم

بثانيتها لكن العلم الحاصل

بالنظر وحده لا يفيد النتيجة

في الآخرة ولا يكمل به

الايمان في الدنيا الى يرى

الى قوله عليه السلام امرت

ان اقاتل الناس حتى يقولوا

لا اله الا الله مع ان كثيرا

منهم يقولون بالتوحيد

لكنهم لما لم يأخذوا ذلك

منه عليه السلام ما كان عليه

السلام قبيل قولهم فاذا كنا

من الدليل وهو قولنا لا

نعلم بالضرورة الخ لا يصح

هجة على هنا

مالم يؤخذ من الملم كاقبل ان المقاد تحب ان يتاق من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقُرآن اماما (وعلى ان العالم سامنا قديما لم يزول ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشارة انه لا يعتبر شرما مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقُرآن اماما لا ما ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقص المحصل اوعلى سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول الملم بدون الملم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من الملم قلنا الى آخره (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتينة الاجماع القطعي المنقذ على كفاية المأخوذ منها بلا حاجة الى مسلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اساتيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اساتيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بمعصيته ولا سبيل اليه لان عصمة الائمة عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمحضرات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولوادعوا لامامهم لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها وللزام منتف بداهة فكندا المزموم (قال المصنف وعلى ان العالم سامنا) اى موجدا (قديما لم يزول) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى السبق الذى لا يدري اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزول الا ان يقال هو متعارف فى الازلية بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به لتتصيص على ان ما ثبت قدسده امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اهم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خلاق سواء وللإشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول اذ يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ماقال بل تقول واهم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بدئية فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتج بعد هذا الكلام الى نفي الخلاق سواء الى نفي المثل والشريك بمرهان التوحيد (قوله واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطمة وكل حادث له محدث اى موجد مغايره وهذه الكبرى بدئية بمجوعة بداهة امتناع ترجيح الممكن

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقُرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان الملم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والملم لكن لا نسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى الملم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهكذا الاخذ للملم الذى هو النبي عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للحكام والمعارف كلها

بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او يتنهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتمين
الثالث (واجبا وجوده لذاته متما عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود
بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأخير الشيء في نفسه
وليست تلك الكبرى نظرية كما زعم المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم سائما مغاير له
فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون مددوما
بداهة والموجود منحصر في القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب
اعنى ان للعالم سائما قديما وان كان حادثا فله موجد آخر يحكم الكبرى البدينية
وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد
قديم والاولان محالان ثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم سائما
قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما
كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قبل لا تنحصر الشقوق
في الثلاثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد مددوما او عينيا اوجزا ولا بدلي كل
منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه
مددوما او عينيا باطل ببداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحوادث
كما ان احتمال كونه كلا مندرج في الحوادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف
على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزؤه لزم الدور قطعا
فالمقتدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في بحث
الحدوث فالإيراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر (قوله
اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لكان
ممكنا بالذات لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكما
كان ممكنا بالذات كان حادثا محتاجا الى محدث والالم يكن موجودا فضلا عن كونه
موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجحان الممكن بنفسه الى
جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال ببداهة والثاني محال
مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشئ من الممكن بقديم وبالعكس ثبت
الكبرى المذكورة فينتج من الاقتران الشرطي ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن
واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث والالزام محال من وجهين الاول كون
القديم حادثا الثاني كون متبني الحوادث كما ثبت من قبل غير متبناها وكلاهما اجتماع
التقيضين فظهر ان الغناء في قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا
للاشارة الى لزوم المحذور الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه
جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان
شرطا او شرطاً على الاختلاف بينهم لا يحدد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله تمين الثالث) وهو
الذى يتنهي الى محدث
قديم فيكون لميزل واما انه
لا يزال فلما قرر عندهم
ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القديم يتنافى التأثير فيه عندهم) لما ان علة الاحتياج عندهم هي الحدوث استقلالاً او شرطاً او شرطاً واورد عليهم بان الصفات الزائدة اما ان تكون واجبة فيلزم تعدد الوجوب واما ان تكون حادثة واجيب عنه تارة بان الاحتياج عندهم على تحوّل الاول احتياج في الوجود من حيث هو وهو احتياج الصفات القديمة ولتبناها الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثاني احتياج في الوجود من حيث انه يفسد الدم وهو وجود العالم وما فيه ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يحملون الحدوث علة لهذا التحوّل واما التحوّل الاول من الاحتياج فعلته الامكان واخرى بانها ليست آتاراً له تعالى وانما يتمتع عندهما لكونها لوازم مهيتة سبحانه فكما ان ذاته غير مجعولة فكذلك لوازمها غير مجعولة الا ترى ان لوازم الهية مجعولة يجعل الهية لا يجعل آخر مستأنف فاذا كانت الهية غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة فلا تحتاج الى علة لعدم تساوي طرفي الوجود والعدم فلا تكون لها علة مرجحة ولا موجهة الى العلة وانت خير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولاً محدثاً لا يبرهان له يبطئه البرهان القائم على ان علة الاحتياج هي الامكان ﴿ ٢٢٨ ﴾ واما الجواب الثاني فهو اراك

منه واشد سخافة فان لوازم الهية الواجبة لاشك انها ليست بواجبة فلا بد ان تكون وجودها من اقتضاه مقتضى والمقتضى يحملها موجودة ثابتة للذات والمفروض انه لا مقتضى غيره جل ذكره فهي موجودة باقتضاؤه ولا معنى لكونها آتاراً له تعالى الا هذا فلا بد من علة الاحتياج والحق ان صفاته تعالى واجبة بالذات فلا تحتاج الى علة ولا تستد الى جاعل ولا يلزم التعدد لكونها غير متشابهة ولا منسيرة له ولا زائدة عليه تعالى على الحقيقة لا بمعنى الذي يتداول احداث الاشعية (قوله)

(قوله فيكون حادثاً) وانما احتج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطاً او شرطاً ولهذا علل حدوثه بكون القدم متناظراً للتأثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولوجوز التأثير في القديم فلا بد ان يشي الخ فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثاً (قوله) لان القديم يتنافى التأثير فيه عندهم) وذلك لان التأثير في القديم إيجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقاً ويقولون ان الحال تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلًا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان يمكننا نقل الكلام الى علة حدوثه وعلما جرا ولا بد ان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل لقوله دفعا للدور والتسلسل على التقديرين على ما بيني عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثاني الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلا يكون منتهى المحدثات وهو خلف وبالجملة سواء جوزنا التأثير في القديم ام لا يلزم ان يكون ما فرضناه صالحا للعالم من جهة العالم مع انتفاء السلسلة الى واجب الوجود الذي هو المدعى (قوله ولوجوز التأثير في القديم) على مذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدعوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ماسوى الباري تعالى اما اعراض اوجواهر فردات او اجسام ولا رابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالبيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كافي السكون السابق فان القدم يناقض القدم وما لا يخبران فلانها لا يخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم ينوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له وينوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لا بد له من محدث وليس ما وراء جميع الحوادث موجودا لا للقدم وجعلوا علة الاحتياج الى الحدوث وهو امر آتى فلزم عليهم استثناء الحادث عن المحدث بعد الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى الباني والله سبحانه يقول والله الذي واثم الفقراء واجبا للناس اتم الفقراء الى الله والله ﴿ ٢٢٩ ﴾ هو الفنى ولما كان هذا شذيا جدا غثا للشرع والعقل

انطروا الى القول بعدم بقاء الاعراض ليمكنوا من القول بانه وان كان مستقنيا عن الصانع في ذاته لكنه محتاج اليه في اوصافه وايدوا ذلك بما وقع في عبارة بعض الفقهاء في مقام التعليل من قولهم لانه عرض لا يبقى وانما كان

فيحتاج الى محدث ولوجوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور (قوله ولوجوز التأثير في القديم) بان يقال في دفع ماوردته جمهور المتكلمين لان لم ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وايدا وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له متينان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق المدعى على وجود التأثير ولا يوجد هذا المعنى الا في آن الحدوث وتأتيها معنى ترجيح جانب الوجود على المدعى وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء برجحان

مراده من التوصيف التخصيص لكون كلامه في القسم الغير الباقي منه كالعلوم والادراكات والقصور والحركات للاحكام الكلية بحيث يع الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم فهو مختار في فعله حتى عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدعوا على التوحيد ثالثا بالمولود عند الالهية يمكن التخالف بينهما فيمكن تكرر كثر كثر فيكون كثر فاما ان يقع مراد الجميع فيلزم اجتماع الضدين ولا يقع شيء من المرادين فيلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزهما او عجز احدهما وعلى هذا المتوال استدلالهم على المطالب في كل وكذا واد على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم في الثلاثة مبنى على نفي ما يتبعه السلف واخاطم الاثمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل ما يقوم مقام الشهادة او ينمى بالبرية ولا سلف لهم في ذلك فان القول بجمعية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من فتنه المثيرة وقد قام البرهان على بطلانه قياما لا مرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه اسرا وجوديا مضافا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعرفوه بانه كونه في آئين في مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات

(قوله فيحتاج الى محدث) فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انها منتهاهم (قوله ولوجوز التأثير في القديم) فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا) يعني ان ثلثي اثبات وجوب وجود الصانع القديم بثبوت احدهما انتاع كون الصانع القديم ممكنا واثرا للشيء وتأتيها وجوب انتفاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو تطلب النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة الى الاول

= اوجبت عليهم التورط في المناقضات والتخبط خبط المشوات وانما وقعوا فيها لغرضهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة
وغضاسة العقل ومن الين كالاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود
المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فثبات القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها
لا يستلزم حدوث الاعدام الباقية عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يضمن ولا يفي
من جوع وخضمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى
فلا يكاد يتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لو كان القدم عبارة عن الوجود في زمان معين
بل القدم بالمعنى المتنازع فيه هو الوجود في ازمة غير متناهية فان الحسم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة
في ازمة غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة في آن وقيل كل حركة حركات لا تنتهي وكذلك
كلامهم في دعوى كل مقدم من الاجسام والامثلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هي الحدوث
ليست بمرحلة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا في هذا الغلط بما رأوا في عبارة بعض الائمة
من الفقهاء ان الانسان اذا نظر في نفسه اوفى غيره مجدداً ما راى حدوث ظاهرة فيعلم انه لا بد له من محدث وكلامه انما
هو في ان الحدوث علة للعدم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيد وهؤلاء جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج
ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم اولا الى ثلاثة حصر عقلياً فطبعاً
فحصل له ان الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يطغى ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك
نفي الاولية الثانية فاستفاد منه ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه مساوياً ومن المعلوم بالضرورة ان المساوى بما هو
مساو يحتاج في الرجحان الى غيره واثق للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج وكل ما بنوا عليه
باطل بالضرورة والممكن يحتاج الى الواجب دائماً وفي كل احواله واوصافه ومن كل جهة فعلية وحسية وجودية
ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون نديماً ان لو كان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة
فاكان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون في نفسها امراً يمكناً لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون مقتضى
الذات الالهية التوافق لبراءتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والافالجز وهو محال
قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع
الكفاية واثق يثبت لهم ان العجز والنقص يتنافى الالهية والقدم ووجوب الوجود ومتى فصوله وبأى دليل حصوله
وانما حاصل هذا الدليل بعد تلخيصه وتشديد مقدماته بالقواعد الحكيمة والبراهين النظرية افادة التوحيد بمصر
الحلقية على ما حل عليه الشارح فيا سيحى واما قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر
تقنة واطوار تلو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نتقدم حدوث العالم بجميع اجزائه
ووحدة صانه وبره وانصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين في كل حال وثبت ذلك بالبراهين
العقلية والدلائل القاطعة الثابتة لكن لاعلى الوجه الذى يتجسس به اهل الكلام وعلى النحو الذى نوهوه ولا يخفى
على الصاريق الذى وردت به الشريعة وتلقى به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخيار التابعين
واعلام الفقهاء والائمة الراشدين في العلم الراشدين ولا نعدى الحكماء واهل المعرفة ولا نخاصم العقل والحكمة
ولا ترد ما نثبوه بالبرهان بمجرد الصحة والمدوان على ما هو ديدن اهل الكلام والمفسلة وانما شاع مقالهم القافة
مع تنأى وهنسا وغاية ضعفها واباءها عن الحق وبدها عن الصحة لانهم اظهروها في معرض النصرة للحق
واهل طريقة السنة والجماعة والذب عنهم والتضال عن عقيدتهم وليسوا الا صدقة جهلة مضرتهم في الدين
اكثر من مضره العدو الباقيل بل هم في الحقيقة اعداؤهم ولنا في مسئلة حدوث العالم وما يتعلق به او يناسبه

مقالة مفردة من نظر
فيها نظر منصف متبصر
ثين عنده ان البيان
قد بلغ الامد الاقصى وهو
غير مقصر وقد كشفت
عنه الظواهر وميزت الصواب
عن الغطاء بارع باهر غير
ماجز كسفا لا يحوم حوله
منعطف ولا حاجز والله
يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وفضل الله يؤتیه
من يشاء والله ذو الفضل
العلیم

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان بل لا بد
من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالحق الاول قالوا
يجوز ان يكون التأثير في القديم من قبل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المنى
الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿ على كل شيء قدير ﴾ وفيه دليل على
ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعني ان مدلول الآية
مشروطة عامة قائمة بان كل شيء مقدور اى حاصل بتأثير القدوة مادام شيئاً
وكا ان الحادث حال حدوثه شيء موجود فكذا حال بقائه شيء موجود ثم ان المراد
لو جاز التأثير في القديم ومنع الكبرى القائمة بأنه كلما كان ممكناً كان حادثاً تبدل
تلك الكبرى بقولنا وكل ما كان ممكناً كان منتهاى الى الواجب والا لدار او تسلسل
فيثبت كونه واجب الوجود بمحدث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن للواقع
الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لاسمكت الحكماء في اثبات
الواجب لان مسلكهم ليس بمحدث العالم بل بمحدث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء
الى الواجب ايضا لا يغال التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لاغتصارا
بناء على ما ذكره من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باقفا جمهورى
المتكلمين والحكماء فكيف يجوز المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان
المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات
الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبنى على ما سيجي منه وصرح به شارح المقاصد من ان
مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه
بالايجاب لا بالاخيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان
الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى
موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله
بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعاً يراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث
مطلقا انى لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجوز
المتكلمين التأثير في القديم بالحق الثاني ولا في بناء برهاتهم على مسلك الامكان واختيار
مسلك الحدوث في اثبات الصالح لا يوجب اختيار في اثبات وجوبه ايضا لانهما
مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصالح يجوز ان يحمل على مسلك الامكان
ايضا اذ قد لا يكون تطبيق الحكم على المشتق لمية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون
احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحادث
لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء
بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض
بدعوى امتناع الدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بيننا فدليله دليلها

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احده المعروف بفخر الدين بن الخطيب الرازي من المتفلسفة ولم يمكنه نسبتها الى الاشعري لنصه على خلافه فذهب الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبهم فخلصاه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق في مناسجه كثير من الاذكياء الاعلام الا من عصمه الله تعالى منهم وقليل منهم وذلك انه نظر في ادلة العلماء والحكماء في اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيئتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيئته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يحمله عارضا لمهيئته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللغوي وكلاهما خالف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه ونظن بطلان خلافه اضاف الى جمهور المتكلمين صوابهم من ان ينسب اليهم الجهالة ويفرى عليهم الغواية والضلالة على ما هو ديدنه في كل ما وقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدرك الى الوجود يحمل بالتشكيك حلالا ﴿ ٣٣٢ ﴾ بالاشتقاق على افراد به اولى

او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولائهم اختلفوا في ان وجود الموجد عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل اى في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع التقيض فينتج على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى بل هوية واحدة هي هوية الموجد لا الماهية من حيث هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره

على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته متناهية الاتزاع وبمصدق الحمل ومناطق الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها يقتضاه علة مالمالك وبالأقدمية بان يكون انصاف بعض افراد به علة لانصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللغوي ووقع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاص فالوجود يقع على ما تحتب بمعنى واحد كما ذهب اليه اهل الحق

ولا يلزم منه التساوى في الطول والصدق (قوله وطائفة من محقق المتكلمين الخ) وهو مذهب (الوجود) الاثنية الخفية ايضا على ما صرحوا به في غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة في تعديل العلوم الوجوب بالذات تتحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته ما يجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل من شيء وقال في موضع آخر ان ما يتصور ان انقضى ذاته الوجود فواجب او العدم فمتنع اولا فمكن ثم قال لكننا مباشر الخفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا في الواجب ولذا ذات للمعدم لاسيا المتع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل من التبر فواجب والا بان وجب عدمه بنفس المفهوم فمتنع والا فمكن انتهى كلامه

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المألوف يجب عند تحقق علة التامة

الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فلما ان يمرض في الخارج وهو محال
 ضرورة ان نبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات
 موجودة قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود وامان
 يمرض في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن
 عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين
 الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فانه الى
 المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود
 الذهني فلم يكن على صيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنا على
 انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود الامور
 الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود الثقلي فحل نظر ظاهر لان الوجود
 في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني ليس له قسم آخر يسمى بالوجود
 العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون
 او القول بمرض الوجود للماهيات في الخارج كالا يمتنع ثم القائلون بزيادة الوجود
 في الكل او في الممكن اختلفوا فيه وصف حقيق موجود في الخارج او اعتباري
 لاوجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه كان
 موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه وتسلسل الموجودات المترتبة
 الغير المتناهية والالكان كل وجود واجبا بالذات لانهم ان يختاروا الثاني ويقولوا
 وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه
 مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى محقق الوجود بنفسه
 لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء امان ذاته كافي الواجب او من غيره كما
 في الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجهول نفس ماهية الوجود
 الخاص عندهم لا انصف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجي لا
 يمرض المدوم في الخارج بدهاة فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل
 لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين
 القائلين بالوجود الذهني الى الثاني ولا يمرض للماهية الا في الذهن فيكون مقولا
 ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهني فملى هذا يتجه على الاشعري بمذلك ان عدم
 تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجي لا يقتضي ان يكون هوية الوجود
 في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصدق عليها احدها عين ماصدق عليه الآخر
 لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات
 الثابتة كيف ولو اتعد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه
 مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجودا لا شك في ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا قرر هذا فنقول مراده من المتكلمين هنا جمهور المتكلمين لاعم من الاشعري ونفط العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بلهاية للذات الموصوفة به لاستناع عليه الشيء نفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كاذب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح بالحقوق (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين طائفتان الى الذات من حيث هي كاي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص بها وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق عليه الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لاستناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فاقبل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدونج بمقاديرنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب وجوده المستغنى عن التبر فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لاعتيه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يشوبهم من ان الوجود معنى قائم بالتبر فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالتبر بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائما بالتبر ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالتبر اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل بقومه لالي موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهوي والصور الجوهرية الحادثة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استقلالها عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منترطا عن غيره قطعا فقولاه غير منترع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالتبر وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منترع

(قوله ومعنى ذلك) اي ليس
مناه اتحادها في المفهوم
ولا محل الوجود عليه
بالحل الاولى ضرورة
ان الوجود امر اعتباري
لا يتصور اتحادها بالمرحوق
فكيف بالقيام الحقي الواجب
بالذات الغنى المطلق

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله

ان انتزاع الوجود عن كل
موجود واتحاد القهوم
المتزعم من الجميع بطي
وحدة النفس يصدق
الوجود بالاشتقاق على
هذا النفس بالذات على
ان يكون مصداق الحل
ومطابق الحكم ومنساق
الصدق ذاته بذاته من غير
اعتبار امر خارج عنه
وملاحظة حيثية زائدة
عليه فهذا المنشأ هو الواجب
الوجود ويصدق مفهوم
الوجود على سائر الموجودات
من حيث الاستدلال على
ان يكون الحيثية تملكية
لاقتيدية وبالجملة ليس
في الواقع الانفس الشيء
وذاته فالعقل يقرب
من التحليل ينتزع عنه
الوجود ويعمل عليه
الموجود فهناك امور ثلاثة
الاول الوجود المنتزع اى
صيورة المية في ظرف
مالا امر ينضم في الخارج
اوفى الذهن بل هو امر
اعتباري لا وجوده الا
في ظرف الملاحظة ورتبة
الحكاية ولا فرد له سوى
الحصص الخاصة بالإضافة
الى الموجودات والثاني
المتزعم عنه وهو نفس
الاشياء ورباطا على

قائما بذاته غير متزعم من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات
الموجودة في بادي النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه يتميز عن المصدومات وهو
الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالإضافة الى الماهية التي ينتزع منها
كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية
عن الغير والبواقي امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد
من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لامعنى الكون في الاعيان كاسيحي ومقابل
قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز
عن افراد الحقيقة فبما انه ان حل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب
فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا
افراد الحقيقة في الممكنات هي الحصص من الكون اعنى الاكوان المتخصصة القائمة
بها فيخرج الكل بالقياس الاول وان حله على معنى الكون فعنه خلاف ما يرتضيه
الشارح ليس في الواجب حصص منه عند الشارح والا لم يكن التزام بين الحكماء
والمتكلمين مضويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد
المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود معنى
الكون في الاعيان افراد حقيقة وراه الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها
كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية التجريد
جعل التزام بين الفريقين معنيويا مع اندفاع جميع ماوردوه وذلك لا يثبت الا بان
لا يكون في الواجب حصص من الكون في الواقع وان افراد الحقيقة في الممكنات هي
تلك الحصص لا امور اخر وراهها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد
كاستنفاه (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات
التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادي النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل
العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود
في بادي النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بذاته
او كسبا اذلا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل
بضرب من التخيل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية وجود ويسفهاه بان يقول
تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادي النظر زائدا
في الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشترك
(بتمتاز) تلك الموجودات (عن المصدومات) التي لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى
ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون في الاعيان
المشترك في بادي النظر. (وانما يتخصص في الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها
(بالإضافة الى الماهيات التي ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود
عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية) اى بحيث ينتزع منها

اسم الوجود والثالث مثلأ الانتزاع وهو في الواجب عين ذاته وفي الممكن حيثية استناده بالمعنى الذي مر

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق
 الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بموارض
 الاضافات المحصورة (مستند الى وجود) خاص بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه)
 اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة
 الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل
 كلامه ان العقل في بادي النظر يتزعزع من جميع المعانيات الموجودة معنى الكون في الاعيان
 وزعم ان لكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه
 في الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا
 خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان نحمل
 مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك في الواقع بين الكل
 لافي مجرد بادي النظر فانهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور * الاول ان الوجود المطلق
 مفهوم اترعى ومقول ان كاذم اليه المحققون لا معقول اول كازمه اكثر المتكلمين *
 الثاني ان الوجود المطلق مشترك بمعنى تخصصه بالاضافات لا مشترك انطى كازمه الاشعري *
 الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بموارض الاضافة والتجرد عنها
 وبين وجودات الممكنات بموارض الاضافات المحصورة لا بموارض الاضافات المحصورة
 في الكل كازمه الامام الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية
 بين افرادها لا يختلف مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك
 بين الكل ولا يخص الارباض الاضافات المحصورة وكل مفهوم لا يخص افرادها الا
 بالموارض فهو طبيعة نوعية بين افرادها لا يختلف مقتضاها في افرادها قاما ان يقتضى
 المروض واللاعرض اول يقتضى شيئا منهما والثالث محال والا احتياج الواجب
 في وجوده الى امر منفصل وكذا الثاني محال والالكان وجود الممكنات غير عارض
 قمتين الاول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخمسة
 حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متباينة
 متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن
 والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة انما هو بمجرد عارض
 الاضافة الى المعانيات المروضة لها كياض هذا الثلج وذلك اناج ونور هذا
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف ان مذكروا من الاختلاف بالحقيقة
 حق في وجود الواجب والممكن ومحمّل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
 وجود الفار وغير الفار واما في وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا
 كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين
 افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيل في الذوات والذاتيات واذا كان
 عرضا حالها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن المحصر في قول

الشارح وإنما يخص في الممكنات بالإضافة إلح بدل على أن وجود الممكنات متناهية متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والمرض عنه كما قال شارح المقاصد فلقاتل أن يقول حينئذ يلزم أن يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة إلى أفرادها التي هي وجودات الممكنات مع أن شموله للأوجب الخائف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس إليها والجواب أن الوجود المطلق الشامل لكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكل المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الأعيان فإنه غير مشترك بين الكل في التحقيق وإن كان مشتركاً في بادي النظر إلا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة إلى وجودات الممكنات ثم ينحى عليه وعلى شارح المقاصد أن وجود الإنسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية ؟ الرابع أن لاتزاع لأحد في كون الوجود المطلق زائداً في الكل الخائس أن يبين استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخائس المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريحا بأنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجوداً وموجوداً خارجياً ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً في الخارج فإن وجودات الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجوداً خاصاً على أن التخصص بسبب الإضافة إلى الغير يقتضي كونه موجوداً خارجياً قائماً بذاته كالأشياء على أولى التي فافهم هذا المقام (قوله والبرهان بدل إلح) لا يخفى أن الظاهر أن يقول والبرهان بدل على أن تخصصه في الواجب أي كونه فرداً خاصاً في الواجب ليس بمعارض الإضافة بل بذاته إلا أنه قصد الإشارة إلى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من أن كل ما يباير الشيء بالماهية فتنبه له يحتاج إلى علة تجعله تابلاً بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائده وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لأن مفيد الوجود موجود في مرتبة الأفاة بداهة فلو كانت ذاته مفيداً لوجوده الزائد عليه يلزم تقديمه على ذاته بالوجود كما سيظهر إليه هذا ومن توهم أن مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بأن البرهان المذكور إنما يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة مستنداً إلى ذات لا يحتاج في وجوده إلى غيره سواء كان وجوده عين ذاته أو زائداً عليه لأعلى استناده إلى الأول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لأعلى الشارح (قوله مستند إلى وجود) أي إلى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدئى المفسر بالكون في الأعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الأعيان وبجائز في معنى المبدأ من يلزم ذكر الخائس وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار

(قوله فلاشك في انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ لاتتزع ومصادقا للحمل بالاشتقاق ومعنى كونه غيره ان لا يكون كذلك بل باعتبار امر آخر وجبته زائدة على الذات لان المعبر في المسائل العلوم الحيل بالواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحيل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين الشئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلاح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون التزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامته ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عين للواجب.

الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك في انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلاحا على تسميته بالوجود فيكون التزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ اتزع هذا المفهوم الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ما قدسنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل التزاع بين الحكماء والمتكلمين على مناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثاني بالمعنى المصطلح عندهم ومودته كون القول بالينية حقا مع دعوى ان التزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال اما بطلان القول بينية الوجود فواجب او بطلان القول بكون التزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصه منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانها متنيان مصدران قائمان بالغير ومن الامور الاحتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كافي شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون التزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك في الكل فيكون التزاع لفظيا وانما حلنا مراده في الشق الاول على اهم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاقصا هنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختصار شق ثالث يعني لاشك ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء في الاعيان او في الازدغان بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فباينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ اتزع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبدأ اتزاعه شائع فيما بينهم كما في قولهم صفاته تعالى عين الذات ان المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات لاعلى صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم هنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لاعلى صفة زائدة عليه كما فينا فمضى

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى موافقة وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد بعدما نقل اقوال الحكماء اقول فتلخص مما قلناه ومما تركناه من نصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القاسم بذاته المسمى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات القريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو به البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل اقتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والالكان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا قاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون ينسب وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتعاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضائه غيره ثم ذكر هناك وفي مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليه

بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومتنزع منها كما في الضوء مضمّن بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من فيسيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصّة من الـكون زائدة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الـكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى عين ذاته والا فكيف يقول قائل بكون الامور المتنايرة مفهوما وماهية عين ذات شيء وانه يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخالفة في الواقع فقد اتضح اموره الاول ان اتزع الوجود المطلق بمعنى الـكون في الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعندما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى يتنزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المدومات لم يتنزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات اتزع من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات اتزع من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لان مجرد الذات بالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الاتزع الذي هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لـعين الذات فعل هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين منويا الثاني ان المراد ماصدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بدبي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بدبيه معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض تام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بدهة المرض العام بدهة حقائق الافراد المتدرجة فيه الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض تام لافراذه الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الـكون في الاعيان لامور اخر وراء تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرب القناد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصّة من الـكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصّة من الـكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواهب وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الـكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يمرض ذات الواجب عارض الاكوان الخارجية لامرض لها وايضا على تقدير
تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم
للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة
للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل
المقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لا ينافي كونه عرضا عاما بالنسبة الى
معرضات تلك الحصص كما ان الماشئ نوع بالنسبة الى هذا الماشئ وذاك الماشئ وهو مع
ذلك عرض عام بالنسبة الى معرضات تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لا يقل فقد
ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون
فلكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول
لا شبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة
محمولة عليه مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ
الآثار وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة
عن الصدور وهذا كان مفهوم الماشئ والحصص منه ليست بماشية وانما الماشئ معرضات
هذه المفهومات قافهم الرابع ان الوجود المطلق انما يتزعم عما يتصف به في بادئ النظر
وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو متزعم عن الماهيات لكنه في الواجب
متزعم عن الماهية بلا واسطة شيء آخر وفي الممكنات بواسطة عرض الحصص من الكون
الخارجي اعني بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فن توهم انه في الممكنات
متزعم عن اخص تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام متناف لما سبق منه حيث
جعله متزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الاتزاع
لا يجب ان يكون متزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشيء موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعميان هو انه
بحيث يصح ان يتزعم منه الوجود المطلق سواء اتزعم منه بالفعل او لا وحاصله ان فيه مبدأ
الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة
تعينت بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب او وصفا زائدا على ذاته بان لا يكون له ماهية كلية
جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك الثبوت والتشخص عين الوجود الخامس عند
تحقيق الشارح في تلك الحاشية فيكون وجود الخامس حالة زائدة على ذات الممكن
مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لاتزاع الوجود المطلق عن الماهية
الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعميان فيكون حصة من الوجود
بل المطابق بمعنى الكون في الاعميان وليست بمارضة للماهيات في الخارج لما سبق
بل في الذهن فقط لكونها من المقولات الثانية كالوجود المطلق ولا يصدق فيه كون
بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كفهوم

(قوله وفي الممكنات الخ) اثر الفاعل على المذهب الحق والرأى الصحيح نفس الشيء فيصح انتزاع الوجود عنه وحمل الموجود عليه لكن من حيث الاستناد فان قيل فان كانت الحينية تليقية ﴿ ٢٤٢ ﴾ يلزم ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك

اللفظي بين الموجودات مطلقا وان كانت تقيدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشي من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوي واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق ما يفيدك ان منشأ انتزاع الوجود في الحقيقة مطلقا هو الواجب ليس الا

(قوله وهو في الواجب ذاته بذاته) اي لا الاثر المحلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كاذب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا (قوله وفي الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله في حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا له معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجمع له بحيث لو لاحظ العقل انتزاع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحينية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود

البدهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ الجزئي وأشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظ العقل انتزاع منه الوجود الى اندفاع ما يحتاج في الاوهام من انه لو كان الوجود مقولا تابعا عارضا في الذهن فقط لم ان لا يكون الموجود الخارجى الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عرض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظ العقل انتزاع منه الوجود وتلك الحينية ثابتة للموجود وان لم يلاحظ العقل ابدا نعم لقاتل ان يقول ثبوت تلك الحينية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان ثبت المنقول الثاني في الخارج وهو باطل اوفى الذهن فيمورد المحذور ولا يخلص الا بما اختاره في كتبه من كون المحمول نفس الماهية كاذب اليه الاشراقية لا وجودها كاذب اليه جمهور المتأشبة قاتر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فتى لاحظ العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ماقتناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حله على غير الواجب ذاته من حيث هو بمحمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث الماهية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فراه من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المحمولة ان حل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمحمولة بل المحمول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته ميدها (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق ابياتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء ومطابقة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي وكان يتوهم على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ آثاره سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ انتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبه ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اهم من الموجودات الخاصة ومن علتها ومنشأها كاقيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

في الممكنات ذاته بحينية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون (وان) ذاته بذاته ميدها) اي يكون الذات بذاته كذلك لاسبب الفاعل ولا بسبب حينية مكتسبة من الغير كما في الممكنات

(قوله استدلو على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بيني انما لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهمة على الوجود الذي هو امر وراء الذات ومصدق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالبنية يستدلون على بطلانه والتكرونها لا يمترون به والاستحالة التي كسفت عنها الاستدلال غير منحصرة على خلف لزوم البنية بل هي مترددة بين لزوم الوجود من غير وجود اولزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى وجود هو عنه فالقول بكون الذات على الوجود لا يستلزم القول ببنية فاصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الاتزاع مفهوم الوجود من القول بكون الذات على الوجود ومن هذا تبين بطلان ما قيل ان استدلالهم بهذا الوجه لا يدل على انه لا يلزم عليهم القول بالبنية فان قيل الوجود ليس الا ما يكون مبدأ لا آثار فلو كانت الذات على الوجود ﴿ ٢٤٣ ﴾ يكون مبدأ لا اثر الذي هو العلية للوجود فيكون منه قلت

لاتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالبنية استدلو على بطلان هذا المذهب بان بدهة العقل حاكمة

نعم لكن الكلام في ارفع النزاع بين الفريقين واني هو مما ذكرت وانما اللازم من ان القائلين بالبنية لزمهم البنية وهم لا يشعرون وما قيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو على لانه لما وجب انصافه بالوجود لم يحتاج الى علة فبده اصلا قول بين البطلان ظاهر النساد فانه لما فرض الوجود امرا زائدا على الذات مغاير له فأي شيء لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب في ذلك امرا خارجا فحين ان يكون السبب مقتضى الذات نعم من فسر الواجب قوله ما يقتضي ذاته وجوده

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت على وجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذي هو وجودها الخاص المعلوم فتكون موجودة ومبدأ لاتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا يتنافى قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الاتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضي الذات واذا كانت الذات مبدأ الاتزاع بذاته على مذهبهم ايضا لم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالبنية في ان الذات بذاتها مبدأ الاتزاع فظهر ان منشأ السؤال امامهم مبدأ الاتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاتزاع مع تعميم قوله بذاته كما كان مسبدا للاتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاع منوي على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمخالف النقص الرابع الى منع الملازمة القائبة كما كان مراد القائلين بالبنية ان الوجود بمعنى مبدأ الاتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين منوي من غير محذور آخر (قوله قلت القائلون بالبنية) اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولاباه لولم يكن بين

(قوله قلت القائلون بالبنية استدلو على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات على الوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لاتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالبنية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لاتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص قائم بذاته مبدأ بذاته لاتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير بوجوده الخاص بذاته وبكونه على مبدأ لاتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته لاتزاع الوجود على ما صرح به الشارح قوله فكونه بذاته مبدأ لاتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول ببنية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون ببنية الوجود فانه ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق

الفرق بين نزاع معنوي لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لآخر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجود هوعينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الآخر معدومة في مرتبة الوجود والافادة وهو باطل بداهة والا لانسداد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هوعينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كاهو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فتقتل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الوجود والافادة فان كان عين الوجود المطلوب لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهي الى وجود هوعينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتسدد وجود شيء واحد وهو يدعيه البطلان و اشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنوعة بان تكون الذات بذاته مبدأ لاتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود في الواقع والالكانت علة له في الواقع وكما كانت علة له في الواقع يلزم احد المقاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ لاتزاع لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كذا كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الاتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الاتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا اكتسابا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما تغيروا في تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب ان الاتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ لاتزاع والمراد ذلك ففيه ان اتزاع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدئية الآثار ولوعند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ لاتزاع لاتزاع المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوا منها وقالوا لو كان الذات من حيث هي علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خير بان عدم اتزاع الخصماء لا يكون دليلا على عدم اتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الاتزاع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه والنزاع المعنوي يدور على الثاني لا على الاول

والممتع بما يقتضيه ذاته عدمه لا يجب حمل كلامه على اثبات مقتضى للآخر والآخر مقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الاتزاع ومصحح الحل لائق لا يجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته ثبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لا يتصور على تقدير ان يكون الوجود الذي به الوجودية امرا احتياريا زائدا على الذات فغيره هو واضح بين لا خفاء فيه اصلا المقاصد واعتقد تفاسير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد انهم لا يعتقد انه غير ما ذهب اليه نفسه

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الابداع فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها
لزم تقدم وجودها على ابداعها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدوران كان مغاير له قلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او يقتضى الى وجود هو عينه
على ان البداهة حاكمة

ولا غرض الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته
مبدأ لا تتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم (قوله بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد)
الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كقول بعض المحققين
لوجهين * الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين
من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا
ووصفا ذهنيا ولا يشله في الظاهر الثاني ان الابداع متبادر في الفعل الاختياري
لا في الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الان مرادهم من الابداع
ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس المقيّد ولذا اورد
الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير ومنسوع في افادة الوجود
لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة عليه
بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات
لا بالوجود كالذاتيات التي هي علة مقومة للماهية كالماهية بالنسبة الى لوازمها
فان الكل علة متقدمة على ملولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي
وارتضاء المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل
فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لتلازم حصول
الحاصل والفاعل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على
الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على ملولاتها
الا بالوجود العقل لان تقومها بالذاتيات واصافها بلوازمها اتمامها بحسب العقل واذا
تحققت تقدم قابل الوجود ايضا كذلك المناسب من انه بحسب العقل فقط
لا كالجميع مع البياض كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود
في الخارج اعما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كاذب اكثر المتكلمين واما اذا
كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لا تتزاع الوجود المطابق في الكل الا انه في الواجب مقتضى
الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلاذ الوجود على هذا يكون مقولا ثانيا عارضا في العقل
فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اى
جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لا تتزع منها كونها في الاعميان فلو جعل الماهية نفسها
موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي
للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا
في نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد من علة موجودة في نفس الامر

(قوله الشيء لا يكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرًا زائداً على ذاته قائماً به والواجب متصفاً به انصافاً انضمامياً فلو كان وجوده نفس ذاته ايضاً لزم ان يكون الشيء الواحد وجودان فهم وان لزمهم البينة لا يقولون بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذي اخترع القول بزيادة وجود الواجب بالذات التي المطلق وافسد عقائد اكثر من اتباعه وقول الباطل وسفح الحق فيها ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض على المية او الا لعروض فيتساوى فيهما الواجب والممكن اولا يقتضى شيئاً منهما فيلزم الاحتياج الى سبب منابر يحمل وجود احدهما مجردا والاخر عارضا ومنه ان الوجود اولى بالتصور وذات الواجب تمتع بالتصور فكيف ﴿ ٢٤٦ ﴾ يتحدان لان دليلهم الذي عليه

يقولون وبه يسوون في ان وجود الممكن زائد على ماهيته هو قوامه انا لنقل مية الثالث مع الشك في وجوده والمقول غير المشكوك ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويختلفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ومنها ان مبدأ الممكنات اما هو الوجود وحده فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات او مع التجرد فيلزم تركب الواجب او بشرط التجرد فيلزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا ان تختلف الحكم لانتهاء الشرط ومعول ان علة الشيء لنفسه ولعلها تمتع بالذات لا لانتهاء الشرط ومنها ان الواجب

بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لا يتراعى ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فابق ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواه) جوهرها كان المخلوق او عرضا للدلالة الثقيلة كقوله لبدها فان كان وجود تلك العلة عين وجود الملل لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع ما اورده العلامة التفاضلي في شرح المقاصد وظهر فساد مقاله بعض الازكاه ونقله بصح المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول بالبينة من حيث لا يشعرون لان الوجود عندا كثر المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائداً في الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشترنا الى بعض ما ههنا والى وجه انكشافها وبقي بعد اجبات اخر واتماطينا الكلام في هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يتدفع الاوهام ولا يتضغ مرماه الا ببسط الكلام (قال المصنف ولا خالق سواه) عطف على خبر ان قائله اجبوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزّه عن سائر النقص ثم الخالق المنفي اهم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك فيه رد لمذهب الاستاذ والمقرّة كان فيه رداً مشهور الحكيمه من كون المقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والتصرفية واعراضها وان لم يرضه الشارح بل المشرّكين والطبيين ولذا عم الشارح المخلوق من الجوهر والمرض (قوله للدلالة الثقيلة) التي هي المية والثقلية لا يتبدى بها الا بعد تأييدها بالثقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرها

اما نفس الكون في الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو او مع التجرد فيلزم (كان) تركب الواجب من امر عدي او بشرط التجرد فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلاً لزم التركب او خارجاً لزيادة ومنها ان الوجود طبيعة توعية لا يجوز تخلف (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه) منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان مقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجوداً ببينة الوجود وان كان معناه اهم من ذلك ونفس الواجب كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا لان الفرق بين الوجودات شكلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير نظام

مقتضاها عنى العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك المارض المعلوم التصور هو الوجود بالمعنى المصدري
 اعنى صيرورة المهيبة في ظرف ما والذي يقال ان عين الواجب هو منشأ الاتزاع لذلك المفهوم الديهي وكذا ينكشف
 ماورد ان معنى الوجود ان كان مقامه بالوجود لم يكن وجود الواجب عنه وان كان معناه من ذلك ونفس الوجود
 كانت الوجودات الخاصة بالضرورة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الوجود ما يصدق عليه هذا المفهوم ويستترع
 عنه الوجود والمنشأ والمصدق في الواجب نفس ذاته وفي الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق
 ان منشأ الاتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شيء قاعيدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على
 ما حققناه من ان الاحكام الشرعية ﴿ ٢٤٧ ﴾ كلها ثابتة بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان المأم قطعاً بالله لا

تعالى لاله الا هو خالق كل شيء قاعيدوه * وهل من خالق غير الله * قال امام
 الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
 هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدره الله تعالى من غير
 فرق بين ما يتعلق بقدره البعد وبين ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض
 كان او عرضاً واستثناء الواجب منه عقلاً لا يتأني كونه قطعياً في الباقى كما تقرر
 في الاسول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجوداً كان او معدوماً فيستثنى منه
 الواجب والمتنع وسائر المدومات عقلاً ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق
 سوى الله تعالى لان الاستفهام لانكار وكلة من استغرافية في الآية الثانية نافية للمذهب
 الاستاذ فافهم (قوله قال امام الحرمين الى آخره) بيان لمضى المصنف من كون
 الحكم مجماً عليه او اثباتاً للبدعي بالاجماع كاقيل وفيه ما فيه (قوله من غير فرق
 الى آخره) بان ما يتعلق بقدره البعد ليس مخلوقاً له تعالى بل للبعد بل جعلوا الكل
 مخلوقاً له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين يهدم وهم المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد
 التامون لاهوتهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بقولهم وترك النصوص في هذا
 القيد اشارته الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا عن البحث
 عن قدرة البعد بسلبها عن البعد بالكيفية او اثباتها بمعسبب التأثير عنها مطلقاً واستقلالاً
 فهو حل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادثاً بعد السلف في الواقع
 (قوله وقال حجة الاسلام الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان انفصال
 الحيوانات بمنزلة حركات الجادات لا يتعلق بها قدرتها لا بإيجادها ولا كسبها وقيد المحض
 احتراز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبها كاهو مذهب الاشعرى على ما نعرف
 بالضرورة بان قال لو كان البعد مجبوراً في جميع انماله الصادرة عنه بحيث تصدعته

والترك عامنة شاملة لما وقع ولما لم يقع واما الصفة المؤثرة فهي صفة التكوين على تفصيلها من الخلق والايحاد والترزق
 وغير ذلك فحق العبارة التي تضمنها المقام في هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدره الله تعالى وخلقها وإيجادها

(قوله لا اله الا هو خالق كل شيء قاعيدوه) اتى بقوله قاعيدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء وذلك للاشعار
 بعدم جواز تخصيص الشيء بما هو مقدور البعد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتأتى اذا كان
 خالفاً لجميع الاشياء التي ينصف بها البعد ماله وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضرر وغيرها والتي
 لا ينصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقاً لشيء ما وذلك ظاهر (قوله بقدره الله تعالى) اختراهما
 اي إيجادهما من المبدء الى الوجود سواء كان مسبوقاً بمادة او لم يكن

شأن وجوده أو عدمه أو لم يشأ شيئاً منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرئش واضطرابها وبين حركة يده اختياراً ولا بين الصعود إلى المنسارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بأن الحركة الاختيارية والصعود بمقارنتان للارادة والقدرة أي لكون البعد بحيث يضح منه الفعل والترك والحركة الاضطرابية والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بأن المقارنة لقدرة البعد تحصل بتأثيرها استقلالاً أو اشتراكاً فيجوز أن تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالاً أو اشتراكاً كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة البعد استقلالاً ولذا قال وبطل كون البعد خالفاً لافعاله الاختيارية وجب أن يعتقد إلى آخره أي وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذي هو مذهب المعتزلة والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد * وأعلم أن الصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاوله أفعال شاقة تسجي قوة ومقابلها الضعف تلك القوة أن كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقاً عند بعضهم وبشرط أن يكون مبدأ لأفعال مختلفة لأعلى نهج واحد عند البعض الآخر فإذا حصل القوة المذكورة للبعد صار بحيث يصح منه الفعل والترك ففسر القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحاً والافالقدرة لا بدوان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد بمبدأك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الأشعرى ولما كانت الأعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فذهب ههنا أن الله تعالى يخلق في البعد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير البعد حينئذ بحيث يصح أن يوجد الفعل بتأثير قدرته وإن لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالاً مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضي أبي بكر الذي هو مذهب الماتريدية بعينه إلا أن في قدرة البعد أن يجعله طاعة أو مصيبة بإرادته الجزئية كما في علم اليقين بنية التأديب أو بنية الأذى عند القاضي بناء على أن الإرادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من البعد اختياراً وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الأمور الاعتبارية ككون الفصل طاعة أو مصيبة أو من قيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كإدخاله إليه صدر الشرية في التوضيح فلا يلزم أن يكون البعد موجداً وخالفاً لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وذلك الإرادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرة الله عند القاضي والماتريدية بخلاف ذلك عند الأشعرى فإن الإرادة الجزئية وإن كانت سبباً عادياً لتأثير القدرة القديمة إلا أنها من الموجودات الخارجية المخوفاً لله تعالى عند فليس في قدرة البعد تأثير في أصل الفعل ولا في وصفه عنده ولذا سبى بالجبر المتوسط وإن كان لها مدخل باعتبار السببية المادية في تأثير القدرة القديمة عنده ولذا جعلوا الفصل الموصوف بالطاعة أو المصيبة حاصل بالقدرة

(قوله بالادلة السمعية التي ذكرناها) من قوله تعالى خالق كل شيء وما عطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام في الممارسة
ماحصله ان هذه الآيات عمومات تحتمل الخصوص فهي لا تلجئ الى بطلان العلم الضروري بتلق قدرة العبد
بمقدوره وقد وجد ما يوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضيق التكليف وبطلان الاسرار التي فضل قدرة
العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى ﴿ ٢٤٩ ﴾ مبادئ الفعل من الميل وغيره في باطنه له عزما مصححا بل تردد

وتوجهه اليه توجهه اسادقا
لا يشوب توقف طالبا اليه
وهو سعى الكسب فاذا
اوجد العبد ذلك النزم
خلق الله تعالى له الفعل
فيصح نسبت اليه تعالى
والي العبد انتهى وفيه
نظر بل الحق ان تأثير
العبد في افعله لا ينافي
صدورها عن الله تعالى
بخلقها وإيجاده (قوله
والعقلية المذكورة) منها
ان العبد لو كان فعله صادرا
عنه بقصد وإيجادا لكان
طالما بتفاصيله وربما يصدر
عنه افعال اختيارية
لا شعوره بتفاصيل كيفية
وكيفية ولتكن من فعله
وتركه فلا يوجب احدها الا
بمرجع غير مختار فيه
فيكون اضطراريا ورد
بمع لزوم العلم بتفصيلا
وتجويد كفاية العلم اجمالا
وبان ذلك الوجود
لا ينافي الاختيار كما في
الواجب الوجود بالذات
وما قيل ان فعل العبد

بالضرورة فان بدهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتش وحركة
الختار وبطل كون العبد خالفا لافعله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسطة الكلامية وجب ان يستدل انها مقدورة قدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعري ومجموع القدرتين على مذهب القاضي على
ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه
الاعتباري لا معنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولاً ثم يجعله العبد طاعة او معصية
بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله تعالى او غير مرضى فبعبه
يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالمادة او المعصية قال في المواقف
ما حاصله ان المؤثر في فعل العبد اما قدرته تعالى فقط وهو مذهب الاشعري
واما قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع
القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون
القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي
او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل لا إيجابا
لاختيارا وهو مذهب الحكماء والمشهور ويروي عن امام الحرمين اذا قرر
هذا فالظاهر ان الشارح حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل
لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الياء السنية او الاستماتة في قوله وقدرة العبد
على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على مذهب
الاشعري لما اشترنا من مدخلة قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل بالنسبة
العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب
اعتقاد مذهب الاشعري انما يتبطل باصالة مذهب القاضي ودونه خرق الفتاد وان امكن
اطالة مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كقولهم
كاستغرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لذم
الاشعري والقاضي لهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك (قوله مقدورة
قدرة الله تعالى اختراعا) اي حاصلة بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح
ان يوجد جدها وان لا يوجد جدها بتأثير قدرة الله إيجادا وقدرة العبد لما عرفت ان العبد
كان بحيث يصح ان فعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له

حادث فيقتدر الى مرجع خارج غير مقدوره وفعله تعالى قدس فلا يقتدر الى مرجع ليس بشيء لانه لا يحصى له من وجوب
الفعل ولا فرق في ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام القبيض دائم النماء تام الخبر فلا يتصور وجود
شيء الا بتخلفه وإيجاده اذ لو لم يصدر عنه شيء موجود لتحقق جهة غير جهة وحبيبة دون حبيبة فيتمثل الوحدة هذا
(قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الإيجاد الاختراعي والجلل المؤلف المقابل للإيجاد الأبداعي والجلل

البسيط الذى يدور في مباحث جعل المية ويقول به المعتزلة وكثير من المتفلسفة وينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة في جعل الاشياء بل المراد منه المعنى اللغوى اعني الابداء والانشاء على ما في القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها موجودة بيجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعلة (قوله يعبر عنه بالاكْتِسَاب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته ووارادته وقوته الى نحو القفل ففى وان ﴿ ٢٥٠ ﴾ لم توجد الفصل مانع هو قدرة الله

وقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب غير ان العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبائه وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقه ففى خلق الرب ووصف العبد وكسبائه وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبائه واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرته ليكون خلق قدرة العبد او لاسبابا دايا خلق فصله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرة ووارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفصل عدم مدخلية قدرته ووارادته المخلوقين له تعالى عند الاشعري فلا ينافى ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يسميه ومذهب القاضى فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى القفل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى لاكتساب عند القاضى والماتريدية ولا يخفى ان الالق بالاكْتِسَاب الذى هو مدار التوابع والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان مذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسبائه) اى مكسوباته وكذا قوله خلقه بمعنى مخلوقه ففى خلق الرب ووصف العبد اى سقته لبقائهم به وكسبائه وانما تعرض بالوصف للإشارة الى دفع ما لو رده المعتزلة على التبايع من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسنادها للقائم والقاعد والا لكان الرب الى تعالى واللازم باطل واجابوا عن ان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجادات كالابيض والاسود مخلوقة له تعالى وفاقا وتبع اسنادا لابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسبائه تعالى) لان كسب القفل ينافى التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدور والتقدير الاشاعرية مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

تعالى وخلقه وبيجاد الله ان ذلك لا ينافى جهة التأثير وصلاحيه قدرة العبد له وتعلقها به وفيه ما لا يخفى على المتأمل (قوله يسمى كسبا الخ) وانما الكلام في تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله وهو باطل فلو زعمه مثله وقولهم ان قدرة العبد تعلق بالمركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعلوم في الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة في الازل فلان معنى ذلك نسبة ما هو معلوم الوقوع من المقدورات بانها مستأثر في إيجادها عند وقته لان القدرة انما تؤثر في الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفصل عندهم فلم يكن تعلقها الا بتأثير فاما

ان نترفعوا به او يتبينوا معنى محصلا ينظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرة (اختيارا)

(قوله وليس كسبائه) وكذا ليس كسبائه تعالى لعدم كونه وصفا له (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اى حاصلة بإيجاد العبد وتأثيره استقلالاً واختياراً

واختياره وتأثيره. ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بإيجاده وخلقه على الاستقلال على ما هو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقائده وافعال العبادي خالق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الراسي رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهرت له لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات باقة تعالى لا بذواتها اذا حركت واخطرت فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري في رسالته صرح بهذا الكلام بليغ ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا ولعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالتها والصور بموادها فان ذلك حلول محل في حق الملك المتعال واتحاد ومحاور غيبي بل واماعلى مذهب الاشاعرة ومن واقعهم فليس للعبد

﴿ ٢٥١ ﴾

في خلق وصف الطاعة

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تلحقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة

اختيارا لايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة عندهم قبل الفعل لاسمه وانما قيد بالاكثر لان مذهب التجار منهم كذهب الاستاذ ومذهب ابى الحسين منهم كذهب الحكماء والاستاذ ابواسحق الاسفراحي على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تلحقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطلق لرفع شيء ربما يرفع بحجة الغير لمصلحة من غير استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عبادة في افعالهم لمصاحبة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم ناقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجع لان المعروف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى الديني كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا

الطى لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انما الخ) اقول ذهب الباقون الى اثبات الحال والواسطة بين الوجود والمعدم وتأثير العبد عنده في الحال فلا يلزم عليه ما يلزمهم من الحال لان ذلك لا ينشأ كون جميع الوجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما جع عليه السلف ان الخلق واليجاد من خواص الواجب وتأثير العبد في حدوث الحال الذي ليس بوجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض في شيء نعم مبناه على اثبات الحال والواسطة وهو رأى في غاية السخافة ونهاية الزكاه

(قوله على ان تلحقهما جميعا باصل الفعل) اى على طريق التأثير لجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول لانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاخص الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تلحق قدرته تعالى استقلال لا انضماما (قوله لكن قدرة الله تعالى تتلاقى باصل الفعل وقدرة العبد يكون طاعة ومعصية) كافي لعلم النبي تأديبا لإيذاء فان ذات العلم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وما قيل وصف الطاعة والمصية امر اعتباري لا يقتصر على تأثير مستأنف اذ هو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته
وليس وصفا حقيقيا له حتى يلزم عليه استقلال البعد فيه ليس بشي لانما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة
صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها في اصل الفعل بل في وصفه فكيف يصح ان لزوم الاستقلال في خلق ذلك الوصف اعم
ان قضية الاجبر ولا فويض مسئلة متعلقة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا
في تحصيل معناها وتعمل مبناها وذهبوا الى المذاهب وآراء وتخططوا في بواديهما بخط عشواء فذهب الاشعري الى اثبات
المبادئ للتأثير ونفيه وابو اسحق الاسفرائني وابو بكر ﴿ ٢٥٢ ﴾ الباقلائي الى تشريك الفاعلين في اصل

والفعل او وصفه وقد استوفى
هذان المذهبان جانباً صالحاً
من القدر كالاول من الجبر
وذهب ابن الهمام الى تخصيص
خلق الله تعالى بما سوى
الزعم المسمم وله خط
من الجهتين وذهب صدر
الشريعة الى محار اليافلان
ووجه مذهب الحنفية بهذا
الوجه السقيم وتزله على
ذلك الرأي المقيم مخ بوه
عنه وغناه عن بئانه عليه
على ان ذلك الامر الذي
ليس بوجود ولا معدوم
اما ان يكون داخل في ملكه
او لا يكون ويلزم على الثاني
اثبات امر يكون ملكا لغيره
لا يكون ملكا لله تعالى وعلى
الاول يلزم تفويضه الى العباد
وقطع نصره تعالى عنه
بالاعدام والايحاد وهل
كانت الاستحالة الا في هذه
القضية والحق ان المذهب

والمصية والالزام عليه ما لمز على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف
فهو بالنسبة الى البعد طاعة او مصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء
والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد
على معنى البدئي المهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بأنه يحتمل
ان يذهب القاضي الى مذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات
من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده
من وصف الطاعة والمصية ما يوجبهما من التية والارادة الجزئية المقدورة له
فماصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان البعد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالاً
والالزام عليه ما لمز على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو
باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا
في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والاماجيل الفعل حاصل
بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف
صادر من البعد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية
او من قيل الخلق فالمراد من القسوة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي
خاقت في قلب البعد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان
لا يصرف فسقط الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه
الى قدرة البعد على هذا المذهب هو هذه المدخلة لامعنى الایحاد واتما عبروا
عنها بالتأثير لانها شبيهة بالایحاد في كونه صادرا من البعد وسببا لاثر موجود
(قوله وقال في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة
بخلقها الله تعالى في البعد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة البعد مخلوقة لله تعالى وشاع
في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبه عن مذهب الحكماء ولا ينفرد
ما اشار اليه في المواضع من ان المؤثر عندهم قدرة البعد وعند الحكماء مجموع

(القدرتين)

اعلى منه كعبا وارفع قدما وانيل شأنا واثبت مقاما

(قوله والالزام عليه ما لمز على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمصية لشيء يمكن فالقول بكونه واقعا بقدرة البعد
استقلالاً قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة البعد استقلالاً فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع
اصل الافعال بقدرة البعد (قوله فهو بالنسبة الى البعد طاعة او مصية) يعني ان بمجرد مدخلة قدرة البعد
فيه يتحقق كونه طاعة او مصية بالنسبة اليه فلا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وإرادة ثم هاجوجيان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق قلته عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات أيضا حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية

القدرتين على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة أن العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الإيجاب بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة ثم هاجوجيان وجود المقدور وانت خبير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة وأما بالقياس إلى تمام القدرة والإرادة فليس الا للوجوب وأنه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا لم إيجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الإيجاب لنظام الاستعداد انتهى أقول ولعل ما في الشرح الجديد لتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة إلى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل بالاختيار كلام بالقياس إلى مجرد القدرة لا بالقياس إلى تمام القدرة والإرادة المستلزم للإيجاب بناء على أن الوجوب بالاختيار والإرادة لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى مجرد القدرة كما في أفعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث * أما أولا فلأن تمام الاستعداد عند الحكماء كما أوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة أوجب تأثيرها في إرادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجواب عندهم لأن المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في أفعاله تمام الاستعداد والا لما أمكن لهم القول بمحدث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف * وأما ثانيا فلأن المعتزلة وإن لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في أفعاله تمام الاستعداد لكنهم أوجبوا عليه تعالى الأصلح والأقدار والتحكيم كما صرحوا به فيندفع ما أورده على المحقق بقوله ثم إيجاد القوى الخ قالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولأما في الشرح الجديد (قوله قلت هذا) أي استناد التأثير في أفعال العباد إلى قدرة العباد استقلالاً كما ذهب إليه المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فإن تحقيق مذهبهم كذهب الأشعرى إلا أنهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير والإيجاد تمام الاستعداد ولا يقول به الأشعرى واتباعه (قوله نسبوا المعلولات) أي نسبوا إيجاد المعلولات التي في المراتب الأخيرة كالغسل الماتر من سلسلة العقول العشرة إلى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا إلى العقل الثاني من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الأجسام موجدة لآثارها الخصوصية

(قوله أنه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وإرادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لاقاضته وهذه مؤاخذه تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما سوسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بها وتلك الآثار من المملوات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا إيجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها مملوات طالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى البادى العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر ان ينسب الكل بالإيجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة اى من قبيل الشروط المدة للإيجاد لتوقفه عليها (قوله وهذه مؤاخذه تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسي شارح الاشارات يبنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من النظر فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى ومقابل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج للباطل والافتقار من ادلتهم لاتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما يتم على تقدير صكونها مؤثرة فيما بعدها فدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قل مرادها من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح في الرسالة فلا اتجاه له اصلا (قوله وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا في الاعيان او في الازدهان (قوله فان تساهلوا في تعاليمهم) اى فان تساهلوا في كتبهم باسناد التأثير والإيجاد الى تلك المراتب التي هي شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التساهل منافيا لما سوسوا من كون المؤثر في الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكماء وفيه إشارة الى منشا غلط ابى البركات حيث حل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقي وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (قوله وقال بهمنيار) هو تلميذ ابن سينا في كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى منزه عن معنى مبالغة اى الا الشئ الذي هو في ذاته منزه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالمثل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى علة المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير او معنى

(قوله الكل متفقون على

صدور الكل منه الخ) اى

بالاستقلال ومن غير واسطة

في الخلق والإيجاد والا

لا يكون رداً للتشنيع

المذكور وكذا ما نقله

عن التحصيل صريح في كون

الخلق والإيجاد من خواص

الواجب بالذات اذ هذا

الكلام بعد اثبات المبدأ

الاول وتوحيده

(قوله لم يكن منافيا لما سوسوا)

اى وانما يكون منافيا له اذا

لم يكن نسبته المملوات

الواقعة في المراتب الاخيرة

الى المتوسطة على سبيل

المساهلة بل كان عن حد

وانبات وانما قل وبنوا

مسائلهم عليه تنبيها على

كونهم مصرين ومنه يمكن

في اعتقاد كونه تعالى فاعلا

لجميع الحوادث والمعلولات

الواقعة في المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الاما هو يرى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسوى والحوادث سهام والله هو الرامى قائل المرمى يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما تكن مؤثرة قسميتها قدرة ما هو يرى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ماسدق عليه هو المبدأ الاول لا غير ويقولنا في ذاته اندفع ما لورد عليه من انه مناف لما قالوا ان المقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان برائة المقول عن معنى القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشأن في ان هذا القيد مراد بهتمتسار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارع والجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الحى شامل لوجود المقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كتركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانسان في الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسوى متوجهة نحو المركز والقسوى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسوى عندهم والفرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسوى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مستندا اليه للاهتمام بشأنه من حيث انه رام لا يخفى ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهياة قائل المرمى محل القرار والاستفهام للانكار (قوله يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعني الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيق الممكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر في الحوادث السبوية التازلة على الانسان غير مدخلة العباد هو الله تعالى لا غير ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اهم من الحوادث السبوية والارضية لان الطاعون وخزاعداثنا من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال الجن من المباد هو الله

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بحصر الخلقية عليه تعالى ويشعر بالتوحيد بحصر استحقاق العبادته سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسويا او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلا بد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة في العباداة (قوله لا اما هو يرى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الاما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة متوقفة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غير من الممكنات اذ كل منها يتوقع في ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبير في قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا انتساب لشيء منها الى غيره

بجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للبعد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ماهو اهم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسأيت بسط الكلام

تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفعل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كالاغني وبما قال بثمر دون بدل لجواز ان يكون اسناد الرمي اليه تعالى مجازا فلا ينافي الوسيلة لكنه خلاف الظاهر **(قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ)** اثبت له عوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبان القدرة لا تقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للبعد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي المزموم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه **(قوله وبانه لما لم يكن للبعد اختيار الخ)** هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان البعد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن البعد مستحقا لثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص هاعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتي واما الاستاذ فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين **(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ)** جواب عن الوجه الاول باننا لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على إيجاد العالم ولاتأثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للبعد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة البعد وارادته بلا تأثير ومدخلة سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما فهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقدور في عمل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور والخلق بخلافه فيها فليفهم **(قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ)** جواب

(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشعري والمعتزلة لا يجتمع الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب **(قوله واما عدم الخ)** جواب عن الوجه الثالث فان الثواب عرض فضل من الله تعالى والعقاب عرض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق اهم من جهة البعد عند الاشعري

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب أي بل يستلزم القدرة شيئا واهم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة البعد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل في البعد من غير ان يكون للبعد هناك تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له (قوله ولا يستلزمه العلم) فان كل عالم يعلم ذاته الذي يتبع كونه اثرا ومكسوبا له

(قوله) ولنا في مسألة خلق الأفعال رسالة مفردة) قال فيها اذا قلنا عن حال مبادئ الأفعال وجدنا الإرادة متباعدة عن الشوق بل هي تأكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الأمر الملازم واعتقاد الملازمة من غير معارضة فهذه الأمور لا يحتاج تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدراته تعالى وإرادته فإن تصور الأمر الملازم واعتقاد الملازمة غير مقدور وانبعثت الشوق بمداه لازم بالضرورة وانبعثت القوة المحركة بعبدته ضروري وذلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الأشعرى فإن الأفعال الاختيارية للعبد مستندة الى أمور ليس شيء منها بقدرته وإرادته لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والإرادة والعلم ليس شيء من المواد باختيار الموصوف لا يرى أن الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع أن عامه تعالى وإرادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والإرادة والمقتلة لا يتكبرون ان قدرة العبد وإرادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الأشعرى والمقتلة الا في ان قدرة العبد مؤثرة عند المقتلة وغير مؤثرة عند الأشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي تنبذ الى الاوهام العامة في ترتيب الثواب والعقاب على أفعال العباد فانه لو قال المقتلة ان ترتيب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فلا تسأل ان يعود ويقول هل القدرة والإرادة وتماثلها بقدراته تعالى وإرادته اولا ومعلوم ان المقتلة لا يتكبرون كون القدرة والإرادة وتماثلها من الله تعالى كما علم من التصيل السابق وصدور الفعل بعد تلقى الإرادة ضروري ونسبة القدرة والإرادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لانسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منجسة عن أصلها اذ مثل العبد في كونه معانبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى اتى في قلبه صورة الأمر الملازم واعتقاد التبع فيه ثم صار ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ سببا لانبعثت القوة المحركة الى الفعل وتلك الأسباب مشتقة الى

فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسألة خلق الأفعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال متزاها عن جميع سمات النقص)
عن الوجه الثاني بان الملازمة متصلة وبتلادن اللازم متنوع لان الثواب والعقاب المنصوص

سببها بالضرورة العقلية
عندهم فالشبهة لا تستدفع
بهذا القدر الذي يدعيه
المقتلة اعني تأثر قدرة

العبد وإرادته على مظاهر (١٧) ﴿ كتبوى على الجلال ﴾ بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات الملمة تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عاين تعالى حق حق نسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب فلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس ملكه كمثل من يملك عبيد ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سبابة استحقات فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو والمالك سيان في انهما مخلوقان له تعالى فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعينه ان الانسان اذا تخيل صورة منعمة وصورة مذمومة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك الصورة بالنعمة ولعل ان خلق الكافر ليس قبيح وكان الكافر قبيحا كان تصور الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة على كمال حذقة الصانع ومهارته في صنعه ثم قال والحق ان ليس الوجود من متنع الجود فائض على المية الممكنة بحسب ما يسهو وقبلة وكان النعم في النشأتين يمكن كذلك العذب فيهما والنعم في احدهما دون الاخرى وعطوؤه تعالى غير مقطوع ولا متنوع فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضى ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في جمال الاعداد فكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز والابرار وتأني الاستار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاعظاف فكما ان اسم المزمز والهادي يجلي في جمالي منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمثل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر بذلك في جميع الاسماء والصفات يتكشف عليك لمعة من لمعة الانوار الحقيقية وتهتدى الى شعة من فصحات الاسرار الحقيقية والسؤال بانه المصارع هذا مظهر لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضطرب عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لتلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان التوحيد بحسب القصة ثلاث مراتب الاولى توحيد الأفعال وهو ان يتحقق يعلم القين ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الأشعرى رحمه الله تعالى

امان وراه حجب القوة الفكرية او اقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء قاهم قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ماعداء بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي بن سينا رحمه الله في كتابه المشهور بالشفاء ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول قنوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان بكل اموره كلها الى القضاة الحقيقي وبتقوية بنيانه وجوده وتاييدها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستقرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضطجلا عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلجت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي لا يتحقق عليه الحل ربما ينتقد ان الاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى وتاليتها مرتبة توحيد الذات وهناك يتجلى الاشارات وينطعم العبارات ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن امير المؤمنين ﴿ ٢٥٨ ﴾ ويسوب الموحدين على ابن ابي

نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة ملأ جمع عليه القلاء
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اتاب فبفضله وان عذب فبعده والقول
بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن والقيح
المقابلين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما يزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليحقق
الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح في اصول الاشعري اذ لا حسن ولا قبح عقليين
عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف في ملكه كيف
يشاء والنظم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق
الموجب وان تحقق الاستحقاق المادي الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا
ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب
كاشيخه الى لان الكلام هنا فيه الهمم الان يحمل على معنى ان التزم كون جميع افعال العباد
مخلوقة له تعالى يلزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للإيراد به عليه (قولنا نقل
عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة بانصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل
قصان (علا جميع عليه) جميع (القلاء) ولا يقدح في اجماعهم اثبات بعضه ما يليق بشانه
تعالى او اني ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الانبات او اني اوزعم انه لا ينافي الكمال

طالب رضى الله عنه
اذ قال له كميل بن زياد
رحم الله ما الحقيقة فقال
مالك والحقيقة قالوا لست
صاحب سر كذا فقال ولكن
يتشبه عليك ما يطلع
منى فقال او متلك يجب
سألا فقال الحقيقة كشف
سجحات اللجلال من غير
إشارة فقال زدني فيه
بيانا فقال نور يشرق
من الصبح فيلوح على هياكل
التوحيد آثاره فقال زدني
في بيانا فقال اطف
الصباح فقد طلع الصباح

هذا كلام الشارح في ذلك الرسالة وهو وان كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق الا انه قد اتى
فيها بتحقيقات بارعة والله الموفق وبها يظهر وهن ملذهب الى صدر الشريعة وابن الهمام وما ينبغي ان يذكر ان
اثبات التأثير للمكنن فيما يصدر عنه من الافعال والآثار بالطبع او بالاختيار لا يصادم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا
واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولا يخالف قنوحات السالكين في توحيد الافعال وما نفي التأثير عن الممكن بالكلية
كالمسب الى الاشعري في المشهور من مذهبه الذي يتداوله عامة اصحابه فهو خلاف البدئية ومصادم للحكمة والشرع بقوله
ان هذه المقدمة (الخ) لعل مقصوده من نقل هذا الكلام اثبات المسئلة في المقام والاستدلال بما وقع عليه من اجماع القلاء
وهو حجة عند الانصار في الاعتقادات والاتفاق في العمليات والصواب ما عليه الحنفية من انه لا يثبت في باب العقائد لانه اما
ان لا يتصور انقاده اصلا واما ان لا يثبت شيئا لانه لا بد له من سند فان كان ثلثين قياسا او خبرا واحد او نحوه قالوا لزم
هو الامر الاول لان الباب لا يجوز فيه اتباع الظن والاجماع انما يتقدم من الاحاد بانضمام الآراء شيئا فثبتا وان كان
قطعيما فالحكم اذن مضاف الى الاصل وهو السند القطعي ولا يثبت على الاجماع ولذلك قالوا باسم الترجيح

(ولا)

بكثره الأدلة نعم يورد
في المناظرات ويستقصى
في البيانات للالزام ومنه يد
الاهتمام لكون المسئلة
متفقا عليها بين الفريقين
ومسلما عند المتخاصمين
لأنه حجة (قوله قلت
حتى ان الخ) يعني ان
ذلك امر مقرر يعرفه
كل احد ويتداولونه
في اثبات المقاصد فهو تقوية
للمقول من حيث انه
مقدمة لدليله (قوله كلام
خطائي بل شرعي) خطائي
بالنظر الى وجوب كون
الواجب تعالى في اعل
مراتب الكمال بناء
على ما قل من الاجماع
وشرعي بالنظر الى كون
الافراد اولى من الاجتماع
مطلقا فانه خيال محض
واعتمايتهم الاولوية
باعتبار ما فيه الافراد
من الاوصاف الفاضلة
والانكشاف بتصور اولوية
الافراد فيها وجوب النقص
(قوله مكلما الخ) قيل
الصواب اسقاط لان الحكماء
لا يقولون به وبالسبع
والبرص قلت اهتاق الحكماء
في كونه تعالى علما قادرا
مريدا ليس في اثبات
تلك الصفات قائمة بالذات

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان
يكون في اعل مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطائي
بل شرعي وان ذكره بعض المشهورين بالسلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم
والحكماء في كونه تعالى علما قادرا مريدا مكلما

ولا يؤدي الى نقصان كائيات الفلاسفة الايجاب وتقييم الاختيار وكائيات المعتزلة الوجوب
عليه تعالى يزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكفى الفريقين الصفات الزائدة
يزعم ان الكمال في النفي وكائيات الحسنة المكان والجهة يزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب
النقص نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه
لتوجه عليه ان يقال ان من القلاء الفلاسفة والمعتزلة السافين للصفات الزائدة
فكيف يتفق عليه جميع القلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا
وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفرع الآتي بقوله فهو عالم
بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المحققين استدل الخ)
كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة لجميع
عليها استدلل بعض المحققين بها على وحدة الواجب يعني ان لا يكون له نظير
اذا الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظر يقال
فلان العالم واحد في ديارنا اي لا نظيره والمراد ههنا هو الثاني كما قال الامام
الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه
لا شريك له يعني لا يريد انه واحد لا انسان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا
المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا نظيره فلذا قال المستدل
ان كون الشيء منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه
مشاركا لغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون
في اعل مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل
بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الافراد كال وكل كمال ثابت للواجب فالافراد
ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذي قطرة سليمة والما الكبرى
فما اجمع عليها القلاء فقله انه خطائي خطأ وقوله بل شرعي اشد منه والحق
انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطايا صحيح وكونه شرعا
قاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزاوي
فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطايا او شرعا بأنه ان اراد بالصغرى ان
الافراد كمال في الواقع فليست بقطعية وان اراد انه كمال في نظر العقل فيجزي
الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق
الناس في كماله وتزعمه عن القائل كالمثل بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع

من تحقق الكمالات التي يترتب عليها في ذاته وبذاته والكلام والسمع والبص وسائر الصفات سيان في ذلك المقدر

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعنى المتأخرين منهم من لدن ابى الحسين البصرى فانه هو اول من وافق الفلاسفة فى عبثية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم واما قدمائهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهى رأى الجبائى واصحابه احوال واسعة بين الموجود والمعدوم كاهو رأى ابنه ابى هاشم واتباعه فتكون مغايرة على الذات لانعائلا ثم انهم لا يقولون باصطلاح الاشاعرة فى معنى الغير (قوله وجهور المتكلمين الى الثانى الخ) ويبنى ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الحنابلة والكرامية وقدماء المعتزلة والا فتأخروهم قد عرفت ان مذهبهم النونية والاشعرى ومن تابعه قائلون بنفى العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لا يصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشتمون عن سماع هذا الاسم فذهب المتقدمين منهم فى صفات الله تعالى واسماءه العلل بل فى كل ما لا يتناقض به حكم ناجز من احكام الآخرة وتفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لا يلجى اليه الضرورة ولا يدعوى الى بيان الحاجة هو الثابت ﴿ ٣٦٠ ﴾ على بيان الشرع والتقييد بعبوده وعدم

و هكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخلفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته
اولاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى
الثانى والاشعرى الى الثالث

الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والوجود وكفى التشريك والولد والمكان
والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك
الشئ فى نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى
على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فى ذلك وهو خلاف المصوص فظهر
ان كونه خطايا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لان كونه شعريا باعتبار
المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية
ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن كل نقصان مع ان قول
الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعل منى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون
الافراد كالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل فى توجيهه فان اولوية كون
الشئ منفردا محل تأمل وان اثبت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية
ولاحاجة الى هذا فبه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطايا وايضا الثابت
بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته (قوله ولكنهم تخلفوا فى كون
الصفات عين ذاته او غير ذاته) اى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة انها
غير ذاته اطلاقا حقيقيا كابدل عليه يسائق كلامه من ان الغير لا يطلق فى الشرع

التمسدى عن حدوده
فلا يتكلمون فيها ولا
يخوضون فى البحث عنها
بل يفرضونها الى الله
سبحانه وتعالى ويصدقون
بها على مراده ومصاد
رسوله ولا يجاوزون عن
اثبات ما ثبت وثق ما قام
ويستكون مما عداه واما
التأخرون من اتباعهم
فذهبهم فى العينية والغيرية
على الحقيقة ولا بمحض
الاصطلاح على الوجه
الذى احده بعض الاشعرية
والحق انه يقلل احد من
يشى الى السنة بزيادة
الصفات وامكانها مغايرتها
على الذات الا ان الخطيب

الرازى من ارجاف اتباع الاشعرية فى اواخر المائة السادسة تخافة تكثير الواجبات وتعدد القدام (والعرف)

بالذات الا انه كان فى بدو حدوث هذه المقالة الفتنة والمقيدة الرمة يتخاف من اطلاق انها ممكنة ويتخاف من
مخالفة السلف بعض حشية ولا يرض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفى بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات
الواجب او بما هو ليس عنها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجارم التنازلى من مقلدته وصرح بالامكان
واذا انكسر عقله وزين له سوء عمله فراه حسنا لم يخش من الرحمن فى جملة الموارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات
كالية لحق القيوم الملك المنان فظهر الجلالة والحجة الجاهلية وتهاك فى اذاعة ذلك التاميم واشاعته بين الفاقة
فتبهمان اهل القرن الثامن وما بعده كل ذى عقل سقيم ورأى عقيم وسار ذلك مذهبا يتداوله فى هذه الازمنة عامة
من يشى الى البينة ويتسب الى الجماعة وهى ارك المذاهب الحديثة فى الاسلام وانما هو مذهب هذين الرجلين

والعلافة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان علما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرها من الصفات قالوا وهذا المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانما يحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مقابلة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج البهال بذاته يكتشف الاشياء عليه ولذلك قيل حصول كلامهم في الصفات وانبات نتائجها وغايتها واما المتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها

وتابعهما الاغنام وزاد في حسن ظن اولئك بهما اشتباه احدهما بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسبان في غير موضعهما وعنوانان بغير وصفهما والازمهم حدوث الصفات التجاؤا الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنمو استحالة تعدد القسيم على الاطلاق ولما ازهم المفارقة تسروا بما بدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ما عرفت وهم مع مشاركتهم المتأخرين من الاشاعة في زيادة الصفات وهو الويال والقول المحال زادوا عليهم بكذا زائد فقولوا امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذي من شأنه الانشكاك عند الاشمرى وعلى ما لبس بين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالتعبير المعنى المصطلح اعنى جائز الانشكاك فقوله وجهور المتكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انشكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى القدوى اعنى قبيض هو هو فقوله والاشمرى الى الثالث محل تأمل لاما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشمرى بل بمذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشمرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهباه وانبره (قوله والعلافة حققوا الخ) اى اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث يكتشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ تلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ تلك الحيثية قدرة وكذا في سائر الصفات بخلاف المتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وبلغة عينية ماجمله الاشاعرة صفات حقيقة كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالمالية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتى قالاه في قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بضمين معنى الحكم او تفسيره للعينية لا الاستماتة الداخلة على الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحياة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شئ واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها عين الذات فالمراد بالقصدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة مفهوم على ذات واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المتدرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضية وقاها وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضى عندهم قائلهم الذي تضمنه المحمول انترامى محض لا وجود له في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية) اى صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية

في الخارج واستدل الفريقان على نفي النورية بأنها لو زادت لكنت ممكنة

عندهم وأما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم الاصفة الارادة قالها حادثة قائمة بذاتها لا يمحى في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات المعلقة بها كالمعلقة بالعلم والقادرية المعلقة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة واما لهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات مطلقة بالذات عندهم لا يعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة خصوصية زائدة هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن المعلقة او القادرية المعلقة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو علم بالذات وعلمه عين ذاته وعلته زائدة على ما اشار اليه المولى الخليلي فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علمه بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواده وهو سقسقة ظاهرة فلواثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الابراد وجه اصلا وذلك الابراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علمه بمعنى انه لاعلم زدا له قولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواده هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع لمقيل هذا بما في ماسبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء ومقابل في دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفي النورية لا يدفعه اذ لا واسطة بين البين والنور عند غير الاشعرى وتاييه بل نفي النورية بالاستدلال الآتي يستلزم العينية فيقع فيها حرب بقي هنا كلام هو ان قول الشارح لاختلاف في كونه تعالى طالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرها من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيق لا تعدله اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا ينبغي الا ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري فيه قيل صدور شيء من معلوماته لا مطلقا كما سنقله عن الشارح (قولهم واستدل الفريقان) اي الحكماء والمعتزلة على نفي النورية بأنها لو كانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكنت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات الموصوفة بداهة واستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد لها تلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالنور ما ليس بين فلا نسلم انها لو زادت لكنت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية منفردة لذات الواجب فلا تكون من جهة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لانهم التقریب لان غرضهم نفي مطلق النورية حقيقا كان او اعتباريا ليثبت العينية والاستدلال

(قوله واستدل الفريقان)
اي الفلاسفة ومتأخروا
المعتزلة المتأخرين لهم المتشبهين
بأذهابهم في عينية الصفات
وفيه اشارة الى انهم عدلوا
عن مذهبهم وتأييسوا
الفلاسفة تحاشيا عن النقص
بالذات والاستكمال بالنور
واما الاستدلال بلزوم
تعدد القدماء فهو مذهب
الاوائل منهم وعلى اصل
مذهبهم

لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
حينئذ انما ينبغي كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثاني بحمل
الاستدلال على مجرد نفي النعيرة الحقيقية لاسمع اثبات العينة وباختيار الشق الاول مع
تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها
في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة وجودها فيها واعلم ان الاستدلال على
نفي النعيرة يلزم الاستكمال بالتغير المحال جملته صاحب المواقف من ادلة المتتلة
وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال يلزم كون الذات فاعلا وقابلا معا
واجبا عن الاول بان الاستكمال بالتغير الذي هو تلك الصفة غير محل فيها اذا كانت تلك
الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارت الى
امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المتتلة لانهما كثيرا
ما يشبّهون باذياتهم وتانيها القدح في جوابهما بان ليس مراد الفريدين بالتغير تلك الصفة
بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما
ذات الواجب الى آخره) لا ينبغي ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجودة
لتلك الصفات ويؤيده الصدور الاكبر فيثبت ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات
اي تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لا بواسطة شيء آخر لم يحتمل التردد بين
الشيئين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء آخر
وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
الى آخره ما قيل ان اللازم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات
عن الذات والبواقي بواسطتها على نحو ما قال الحكماء في صدور المعلومات المتكثرة عن
ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يتحصن محذور الاستكمال
بالتغير بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شيء من
الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثاني قالوجه ان يحمل
العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد ان
علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة لها والا لم
يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجودة فيلزم صدور الكثير عن
الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بواسطة بان يكون التغير علة موجودة لها او شرطها
لايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شيء من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه
يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض
الآخر اللازم للذات ايضا لا يحدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في العوارض
الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص
والاحتياج في الكمال الذاتي الى التغير المنفصل وهو ما تعلق العقلاء على استحالة ولو سلم ان
الاحتياج الى مطلق التغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

(قوله ناقصا بالذات مستكملا بالغير الخ) لزوم ذلك واستحالة ﴿ ٢٦٤ ﴾ اللازم كلاما يديهي اولى واجلى من

وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه طالبا وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كاله الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور مكترة وهو تعالى واحده عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كايثوه في موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لارجاء الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كالمحذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الثانية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لا احتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا احتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بمجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل التريد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كاله) اي كاله الثاني (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمالات العقل عند الحكماء القائلين بتوقف اليجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ودفع التناقض بين كلامهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المنفصل لالى الفاعل نقول ينكس عليكم في محذور الشق الثاني كما شربنا (قوله وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا يحجب ذاته ولا يحجب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا يحجب الآلات والشروط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف الملة على المaul وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدر الى آخره فصيغة او تخريرية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كإاها مقدمة دليل القزوم كذلك هي مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كايثوه في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وانوى اذلتهم على هذا المطلب ما تلخصه الشريف في شرح المواظ حيث قال لأشك ان الملة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل الملول قبلية بالذات وأنه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك الملول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاها ملول معين باولى من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حيثئذ صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان تكون له صدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت

كل جلى والمرأ في معنى الاستكمال والغير بين البطلان لا يصح الى الاصفاء اذ من الين المكشوف انه على ذلك الرأى المكشوف يكون في حد ذاته عاريا عن جميع الكمالات ولا يكون له حال قذا لا فيا بل حقه من الحيات وتغيره من الجهات وليس هذا الاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء (قوله ككبا يثوه) اما كونه واحدا من جميع الوجوه فظاهر من ثقل حقيقة الوجود وتصور الاحاث المتتابعة وتحصيلها كايثوي على ان الكثرة ثنائى وجوب الوجود واما ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلان البداة قاضية بالالملة ما يمكن لها اختصاص بالمول لا يكون لها مع غيره بحيث يتشمع بمواسدور ذلك الملول لاعت هذه الملة واقتضاها لا ذلك الملول لا يمكن صدوره عنها لاستحالة الترتيب من غير مرجع ومن البين المكشوف ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل منهما

يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضى ذلك لاغيره ويشتمل الغير لذلك وهو مستحيل (تلك)

بالضرورة وبما برهنوا عليه أنه لو صدر عن الواحد امران فصدرت لهذا غير مصدرته لذلك فلما ان يكون المصدرتان عين الالة اويدخل احدهما او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهر البطلان ضروري الاستحالة اذ الاول موجب ان يكون الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركيب والخروج التسلسل اذ الكلام يود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا ولذا نفي بالمصدرية للمنى الاضافى الذى يتحقق بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبه الى المبدأ بل للمنى الحقيقى الذى يوجب المعلول ويكون مبداء والتعبير ﴿ ٢٦٥ ﴾ بالخصوصية لموز العبارة وذلك المبدأ فى صدور الواحد عنه

عين ذاته من غير امرزائد
عليه اصلا بخلاف صدور
المتعدد وهو ظاهر ولانه
يلزم اجتماع التقيض فانه
لو صدر عنه امر وليكن (أ)
وامر آخر وليكن (ب)
فجهة صدور (أ) من حيث
انها جهة صدور لها ليس
بصدرا (ب) بل ليس الا
بصدرا (أ) كان الانسان
من حيث هو شاحك ليس
كان بلا شىء آخر الا شاحكا
ففى جهة الا لصدور
(أ) وكذا الامر فى جهة
صدور (ب) فلو صدر (ب)
بهذه الجهة لكان صدر بها
(أ) يلزم التناقض بين صدور
(أ) الذى يتضمنه صدور
(ب) ولا صدور (أ) الذى
يتضمنه صدور (ب) من حيث
اختصاص الجهة على اذ كان له
حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدور (أ) ومن
حيثية اخرى بصدور
(ب) ولم يلزم التناقض

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور امر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شىء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فانما تعدد المعلول فلا بد من تباين فى ذات الفاعل ولو باعتبار لتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الواضح وانما كثرت مدافعة اناس اليه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة فى جهة واحدة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فصدر عنها تلك الامور باسرها لا يضيها دون بعض واثن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتمدد تماثلاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الخفيات امور كثيرة ولا يصدق ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة مشاركة فى امر من المعلولات كافية فى ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبداء لاربن فصاعدا اول المسئلة فلا يردها اورد الشارح فى حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التى بها يتميز عن غيره فذلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتفارقة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثانى اننا لو سلمنا انه لا بد فى صدور المتعددة عن الالة من الخصوصية مع كل معلول فلانسلم ان الواحد الحقيقى للمنى الصالح للترزاع لا يتعدد بالاعتبار والمنى الذى ذكره الحكماء غير صالح للترزاع لانه كلى فرضى غير صادق على شىء فى نفس الامر لان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر بسلوب واصافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمنى الصالح للترزاع هو الواحد الحقيقى بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالانجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

المذكور وهذا لا ينافى صدور جميع الموجودات عنه سبحانه ووجوده بايجاد وخلق على ما هو المذهب الحق ولا يوجب اتحاد السلسلة لتكثير الجهات وتعدد الخفيات بصدور المعلول الاول قال الشيخ فى الشفاء نحن لا نمتنع ان يكون عن شىء واحداث واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجوده داخلة فى مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شىء واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شىء وبمشاركة ذلك اللازم شىء فنتبع من هناك كثرة ذلكا بالزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي الالة لا مكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل سواء كان التالية بمعنى الانصاف او بمعنى التأخير مغاير للفاعل بحسب الصدق والالصدق لكل فاعل انه قابل لما قبله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفي في وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لا يكفي لوجود المفعول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل ما لم يجب الفعل لمفضل والقابل من حيث هو قابل ما لم يكن القبول لمقبل فلا بد في الفاعل من جهة الوجوب وفي القابل من جهة الامكان فالفاعل والقبول متباينان لتباين لازميتهما من الوجوب والامكان فلا بد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركب ومن خروجهما التسلل وكل منهما مستحيل بين الاستخالة (قوله بمنع ٢٦٦) احتياجه الخ) والظاهر ان الذين لا ينفذ

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا شيئا واحدا معا وقد بين في موضعه استحالة وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجه الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج

نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المرفة ربما ابدوا هذا المتع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجبول فلوازمها غير مجبولة التبة وهو لسنسطة بين الضلان فان كون ذات الواجب غير مجبولة يقتضى ان لا يكون لها لوازم مجبولة لغيره اصلا لان يكون لها لوازم غير مجبولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب او لا يقتضى ذاتها وجودها فلا محالة ان وجودها ولزومها على الذات اما اقتضاه من جهة الواجب فيلزم ان يكون (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما لو رده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى لم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لما ذكره الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر السلوب اذ لا امر فلا تنصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي) اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره فاعلا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها اي لتلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعر حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين في موضعه استحالة الى آخره) ينوب وجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الافعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين وهو محال كما سبق وقد صرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المفعول عن القابل واذا تأملت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين فيجوز ان يكون له نسبتان متباينتان في شيء واحد من جهة واحدة وهذا اولي مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له جهتان (قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على القول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين الفاضلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعر التافين للثيرة

شيء واحد معا قالوا في بيان استحالة ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا (ولو ك)

لكان كل فاعل قابلا لما قبل وكل قابل فاعلا لمقبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلنا واحدا معاني ذاته لزم تركبه وان خرجنا واحدا معانيهما لزم التسلل لان الخارج يكون اثرا للذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية وبهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لاهور متكررة لا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجا لاهرامتها من ردائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية

الواحد الحقيقي مبدأ
التكثير وقاعلاً وقابلاً
ما اومن جهة اقتضاء
غيره فيلزم احتياج الواجب
في صفاته الى غيره تعالى
عنه وانه محال (قوله

الى علة وضفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث بنى القديم
الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فتح احتياجه مكابرة صريحة اذمع التساوى لا بد
من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره قالقول
بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض في نفسه ومنافض
لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل
ولو سلمنا الاحتياج

بنى القديم الممكن) او يريد
من الحدوث ما يريد غيره
من الامكان (قوله
واحتياج هذه الصفات
الح) لان المفروض انها
زائدة على الذات ممكنة
الوجود (قوله قول مناقض
في نفسه الح) بوزك لزوم
امكانه فهي محتاجة البتة
الى موصوفها واما اذا قالوا
بانها واجبة غير مفارقة
لذات ولا امتددة فلا يلزم
ذلك (قوله) ومنافض
لقاعدتهم (القائلة بان علة
الاحتياج هي الحدوث قال
بعض المحققين مرادهم
انه علة للاحتياج في الوجود
من حيث انه بعد الدم
وما يسلم بالضرورة من
احتياج الصفات هو
الاحتياج في اصل الوجود
قان اليجاد والاحتياج
عندهم على نحوين احدهما
مخصص بالصفات القديمة
وانها محتاج بالصلح قلت وهو كلام الح على النهاية قاته لادليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير محتمل كينى المارقة بنى الصفات رأساً
فيكون جواباً من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت
ممكنة فلا بد لها من علة مستنداً بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو
الممكن الحادث والضنف الآتى اثبتت للالزمة المنوعة بواسطة ابطال السند
المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب لميل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى
وصفاته ولم يدر امر ادالقسائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون
حادثة بل قديمة كاحرره شارح المقاصد (قوله اذمع التساوى) اى مع تساوى
طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود
على عدمه وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى
ذاته كاذب بعض الحكماء بالطريق الاولى (قوله كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف الح) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس يشى
اذا امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بذاته وكان الموصوف متقدماً بالذات على
صفته فقد ادرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجاً
الى العلة قطعاً (قوله قالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول
بدعم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة
الى العلة لما صرفت وكونها محتاجة الى العلة مناقض لثب ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع
النظر عن سائر القواعد ومنافض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
للمذكور وتخصيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبة بالذات قبل تقدير
وجودها يكون ممكنة لا محذور الموجود في الواجب والممكن عقلاً فان لم يحتاج الى علة
يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كاتال
الحكماء للاحداث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر
ان من اثبت الصفات القديمة وجبه ان يقول علة الاحتياج هي الامكان للاحداث
وان من نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء وان يقول هي الحدوث كالمعتزلة
التافين للصفات مع القول بحدوث العالم (قوله) وقيل ولو سلمنا الاحتياج الح) جواب
آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني مستنداً بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانتم سلم

بل باطل بالضرورة فاما نعلم قطعا ان الممكن يحتاج الى العلة لا مكان تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولا يدخل فيه للحدوث فان وصف متأخر للوجود بالفعل لا يوصف مفهومه في اعتبار العقل كالامكان ولهذا لا يوصف بالحدوث الا بعد الاتصاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتياج الى العلة الموجودة وما قاله الشارح في حواشي التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لا كون الوجود بالفعل ﴿ ٢٦٨ ﴾ مسبوقا بالعدم ولا شك ان

هذا المعنى متقدم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آتافا فاما ولزم عليهم استثناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابناء الى الاء وكل ذلك انما لم يعلهم من قولهم علة الاحتياج هي الحدوث مع اننا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه كيف وهو متحقق في المستعظم لما تحقق علة الاحتياج الى نفس علة الوجود فاقى حاجة الى علة الاحتياج اليها من حيث ان الوجود بعد البدم (قوله فلان لم يلج) جهل قبيح وكفر صريح سبحانه وتعالى عما يصفون

فلانسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستثنى في وجوده عن غيره واما استثناءه في صفاته عن غيره فلم يعم عليه حجة وانت تعلم ان هذا يخالف لما اتفق عليه العقلاء كاسبق قوله بل يخالف لفطرة السليمة ولولسنا كون علتها الواجب فلانسلم كونه واحدا حقيقيا لضافه بسلوب واضافات متكررة

اثبت للمقدمة المنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كاهل عن ابن تيمية لان نطاق الاحتياج من سمات القص بداهة بل بطلانه من اليدهيات الفطرية اقول لو حمل كلام القائل على ان الحكم يكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا يتوسط بعضها في صدور البعض الآخر لم يعم عليه حجة كيف وان صفة الحياة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيا اذا كان الاحتياج واجعا الى الصفة الصادرة الى المصدر كما لا يخفى (قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) يعني وقول لوسامنا كون علتها ذات الواجب فلا نعلم انه على هذا يلزم المخذور ان كون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فعلا وقابلا معا واما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكره في الواقع وذلك ممنوع لانضافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كساب الجوهريّة والرضية والحالية في الحبل والمحلية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب والجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان الازمين هو الجواب الاول من جوابه كما حررنا واورد على هذا الجواب في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكررة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

(قوله لانضافه بسلوب) واضافات السلوب كلها راجعة الى ساب الامكان الذاتي ومصادفه هو وجوب (في) الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس في شانه تعالى حيثيات متكررة تكون مصداقا لسلوب واضافات قال الشارح في بعض تصنيفه السلوب والاضافات فرع السلوب والمضاف قالوا ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المطول الاول. وان كان متصفا بها بعد ماصدر عنه (قوله لانضافه بسلوب واضافات) رده الشارح في بعض تصنيفه بان السلوب والاضافات فرع السلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المطول الاول. وان كان متصفا بها بعد ماصدر عنه

(قوله والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج العبدية لا يوجب التسلسل المستحيل فانها امر اعتباري وان الدليل يجري في صدور الواحد يلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العالمية بين كل موجود وموجود وانت خير بان هذا لخل ظاهر السقوط فان المراد من المصدرية هو الامر الحقيقي المتقدم الوجود كما عرفت وان في صدور الواحد عن الواحد يكون المصدرية عنه ولا يمكن ذلك في صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يشع الذات كثرة متأخرة غير داخلية في ٢٦٩ قواعدها الى آخر ما ذكره الشيخ رحمه الله وبالجملة المسمى

واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاهلهم معنى الوحدة واضاعتهم حقيقة المصدرية وكذا حال سائر البراهين المسبوقة في هذا المقصد في غاية الوضوح لا ينبغي ان يرتب فيه احد (قوله) وانت تعلم ان هذا الخ إشارة الى أنهم لم يصروا بذلك وانما اضطروا اليه تحافيا عن لزوم تمدد الواجبات وظهور حدوث الصفات (قوله فلان لم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد) واستدلوا عليه باننا نعلم بديهية ان الملة لم يكن لها اختصاص بالمولود لا يكون له هذا الاختصاص مع غيره ولا يكون صدور ذلك المولود منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم

ولولمنا كونه واحدا حقيقيا فلان لم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون قاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى قاعلا موجبا لتلك في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قات سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعداه عنه تعالى قات السلب مقتر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا مضمنا الى الملة لتمددها لاجل بل مصدقه ان يوجد ذات الملة وينفي غيرها وحينئذ لا يعقل تمدد الملة الثاني ان يعتبره نوع تحقق لينضم الى الملة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الابد صدور الكثرة فلا يتمدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فأنزل انتهى بعبارة تلخيصه لتمايز بين الاعداد باعتبار الوجود السامي وجميع أنحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى قبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يتمدد الملبس متبصرة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز قبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانهم على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشرف ولاجل كونه دقيقا قاطعا يستصحب على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان السلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفاهيم التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (قوله) وانت تعلم ان هذا اي القول بصدور الصفات عن الذات لا يميز ذلك الصدور كما هو (قوله) فاساق الخ شروع في دفع معارضة على مثبتي الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

عدها اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالقضاء ان استدلنا الذات الواحدة من جميع الوجوه لم نكنه مختصا باحدهما وبالأخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لذلك هب فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من إحدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الأخرى مقتضيا للآخر دون غيره وما اذا كان الصادر امرا واحدا فختار ان الذات بذاته تختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا يعتدو رحيده (قوله) وانت تعلم ان هذا ينساق الخ اي انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى قاعلا موجبا لاندماجها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما قرر من كونها مبادي لها

اما بطريق الاختيار فليزم التسلسل وحدث الصفات اما الاول فلان إيجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجرى في الصفات التي لا يتوقف عليها الإيجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل مصادر باختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الإيجاب فليزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثالثة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار وان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالإيجاب قص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاص تلك الادلة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدعوى اننا نختار الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذا القاعدة لاشتمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يترجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان المساعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك ممنوع لجواز ان يذكر قاعدة كلية شاملة لكل اعتقادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شيء اظهر كون ذاته تعالى مستثنى عن الشيء عقلا وجبئذ يكون الادلة العقلية قائمة على البوق بعد الاستثناء والدليل العقل لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالإيجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها قص في حقه تعالى فيكون صدورها بالإيجاب كالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها بالإيجاب اضطراب من غير محذور في الاختيار وهو قص فيهنما فرق واضح وقوله كما يخص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتخصيص على كل ملحة الا الواجب تعالى فاهو جوابكم فهو جوابنا في كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الإيجاب لا بطريق

(قوله اذا إيجادها بالاختيار غير متصور) لانه لا يكون الابد والقدرة والارادة فلو كان إيجادها بالاختيار لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا في حد الذات عاريا عن الكمالات مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كلالته ضعيفا ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المنايرة لان الذي يعرفه اهل اللغة وينطق به الشرية من معنى الحدوث هو كون الوجود من غيرهِ فهو التقي عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المتكافئ بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود وذلك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ فكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهله ثبوتا لا مرد له ومتيقن به بحيث لا يعدل له وقد اعترف به الشارح في محله وحقيقته بما لا مزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلا اعتداد بهم وبهجتهم خاصة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمناني رحمه الله في كتابه المسمى بالبروة الوثيق ان القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ وهذه سنة الله في خلق خاتمة الانبياء التي هي المطلوب لنفسها من إيجاد الموجودات كإقتل في محكم تنزيه وسخر لكم مافي السموات وما في الارض جميعا متصفا بمجمل العقل في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا لصادرات مختلفة والامراض العارضة يجب تصديقه ﴿٢٧١﴾ وقد برهن العقل على انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

وقال السيد الشريف في بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهية وقد ورد في الحديث ان اول ما خلق الله تعالى العقل والاول شهادة اللفظ هو الفرد السابق من جنس ما انصف هو

الصفات اذا إيجادها بالاختيار غير متصور ولا محذوفه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولوسلم فالعقل يخص القاعدة كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكدالية على الماهيات الاختيار يلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوبة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب عتقارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يشبهها قائما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات

اليه فالمنى ان الفرد السابق من جنس الخلق هو العقل فلا يكون الخلق الاول الواحد اول هذا قال الشيخ العارف السيد علي الهمداني الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالدليل العقل والكشفي والشرعي (قوله لان القاعدة لا تشملها الخ) لان ما اعتمدوا عليه في اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذي ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التي اثبتوها تعالى فهم لا يتفرون بمحدوها (قوله كما يخص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا لقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استغنى من عموم مقتضاه وجود الواجب كافي القنن التي يكتفى فيها بحصول الفن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك في مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هي مختصة بعامة الصفات اذ لا دلالة على اعلتها لاندل عليها على وجه يميز الصفات ويشملها ولوسلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل ان يخص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بعامة الصفات اعني العالم كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكدالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم لا يحط بعض احوال الواجب فيحكم بسببه يكون هذا الامور غير زائدة في الواجب على ما قرر عند الحكماء الكلامين في العقل

(قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار ٢٧٢ الىه) قالت لاشارة فيه اصلا الى

الزيادة بحسب الخارج على مذهب الها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على انصاف الله تعالى بها انضماما واقتزاعا اهم من ان يكون في الخارج عينه او غيره اولا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما يسد بقوله وصفاته واحدة بالذات فصره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورد عليه ساقط وستراف انه من ضيق القطن وان صدر من اولي القطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية اوحال وواسطة بين الوجود والمعدم كقصد المعتبرة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بل بنفي المتبع كالتأخرين من الاشاعرة اولا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الا ترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعري وقوله نفى العينية يدينه (قوله لانه اراد به نفى العينية)

الا في الواجب حسب ما قرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفى العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء في الصفات واشبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان التصوص قدوردت بكونه تعالى علما وحيا وقادرا ونحوها في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اوردته شارح المواقف حيث قال يجي ان يقال بتأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان قدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب قصانا فجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاقتان تكلم بالهذين (قوله والمصنف وان لم يصرح الى آخره) بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأي الاشاعرة لان النافين (قوله لانه اراد به نفى العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يحتل ما اسافه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حلت على مطابق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا يخص الابان المراد مطابق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفى العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده (قوله واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدامه الاشاعرة ولا يجوز حل النافين بالغيرية ههنا على ما بين في الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على تعريض هو هو اي مالم يبين سوءه كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل القائلون بالغيرية اذ ياباه قوله الآتي واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على مالم يبين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيفيل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوده من جلته ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين من انه لا بد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بلة كالمالية يعلم او مشروطا بشرط كالمالية بالحوية او تقررت حقيقة في عقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

الزيادة بحسب الخارج على مذهب الها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على انصاف الله تعالى بها انضماما واقتزاعا اهم من ان يكون في الخارج عينه او غيره اولا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما يسد بقوله وصفاته واحدة بالذات فصره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورد عليه ساقط وستراف انه من ضيق القطن وان صدر من اولي القطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية اوحال وواسطة بين الوجود والمعدم كقصد المعتبرة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بل بنفي المتبع كالتأخرين من الاشاعرة اولا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الا ترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعري وقوله نفى العينية يدينه (قوله لانه اراد به نفى العينية)

حاصله ان قوله متصفا بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة (الملم)

(قوله وايضا) لعل الفرق بينهما وبين ﴿ ٢٧٣ ﴾ الاول ان الاول يبيانه على الاستمرار بمصادقات العالم وتيقع افراد من

وكون الشيء عالما ممل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وصفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس قهقي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشمرى واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية

العلم وان الحكم بكون العالم عالما ممل بالعلم لازم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكمال في القدرة والحياة وغيرها وما قيل غاية الشاهد ممكنة تمل بمة ومالية الغائب واجبة لا تمل بمة فدفوع بان المالية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير ممل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجود ثلاثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلم والحد والشرط لا يختلف غالبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في الطالب الكلامية كيف والقائس متصرف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الا ترى الى آخره فيكون قياسا قهقيا مع الفارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لاماهي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقترح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه عالما لامن حيث كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل

الاصول من ان القياس بمة منصوفة في المقيس عليه يفيد العلم القضي اذ لا كان علة عالمية الشاهد وقادرية مثلا هي علمه وقدرة قطعا بل اريب كان في حكم القياس بمة منصوفة اذ الاحتياج الى التخصيص في الادلة العقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (قوله) وليس معنى العالم الى آخره اي ولا نعلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتعجزوا خلافة احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اسم من الحقيقي كما قوله الاشاعرة في علمه تعالى ومن الاعتراض

صدق عليه ذلك للفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثاني على التقليد الخفى على ظاهره تفسير اهل العربية بقوله من قام به الحدث لا بان الاول باخذ العلية فان مدحج حمل العالم عليه قيم العلم به بخلاف الثاني فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصدق حله او لا على ما يشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقرار الغير الثام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهره تفسير اهل العربية في معنى الفاعل على الثاني هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس ما يجنيه ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشيء عالما ممل بقيام العلم) فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشيء مغاير لتلك الشيء بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر على ما سيحكي كونه معنى مستبيرا للمغايرة

(قوله ما يبر عنه بالفارسية الخ) يعنى ان العالم من يصح ان يكون مصداقاً لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقاً للحكم به سواء كان ذلك بذاته او باعتبار انضمام امر آخر خارجاً او ذهنياً او اعتباراً ثم يعلم بالنظر والتفحص انه عينه او غيره زائد عليه اولاً وهذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والتبع ما يقتضيه البيان فان الحقائق لا تقتضى من الاطلاق الرخصة (قوله واستدل القائلون) قلت هذا الاستدلال منهم ببداهات الزيادة في زعمهم وهى نفس الغيرية بالمعنى القنوى كما عرفت فلا ريد ان دعوى البداة في محل النزاع غير مسموعة لاسيما وقد ذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بدئى البطلان واتفق عليه العقلاء في كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لا يمحنت من حلف ليس في الدار غير زيد او غير عشرة مع وجود ﴿ ٢٧٤ ﴾ صفاته واجزاء الشرة ولا يكذب

ذلك بل معناه ما يبر عنه بالفارسية بداناً وبمرادقاته في الصفات الاخر وهو اهم من ان يقوم به العلم اولاً واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره بان نفي البنية بدئى فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف والفتنة يشهد بان الصفة

كما قوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقاً من مقولة الاضافه بل كثيراً ما يلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما قوله المعتزلة في علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه (قوله بان نفي البنية بدئية) لان صفة الشيء لا يكون عين ذات الموصوف بدائة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الا شاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالبينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات ارتزاعية لكن مبدأ ارتزاعها هو الذات كافي قولنا الضوء مضي لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضية كاحققة الشارح وقتناه فيما سبق ولذا احتاج قداماؤهم في نفي البينية الى ادلة مفصلة في كتب الكلام ومن جعلتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبان الشرع والعرف والفتنة الاخره) قال الشريف المحقق في شرح المواظف ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقبل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القدعية بخلاف سواد الجسم مثلاً فانه غيره قال الامدى ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين للموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة ممكن مفارقة عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقاً ورازقاً ونحوها ومنها ما لا يقال انها عين او غير وهى ما يتبع انتفاكه عنه بوجه من الوجود كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتشابهين موجودان يجوز الانتفاك بينهما بوجه فعل هذا فذلك الصفات النفسية لما امتنع انتفاك بعضها عن بعض لم يقل

المخبر فيها الا يفهم منه عدم الصفات وعدم الاحاد ولا يخفى عليك ان ذلك لو تم لدل على نفي الغيرية عن الصفات المتلوقات وهو خلاف مذهبهم فانها من الاعراض وهى غير باقية عندهم لا يقال لهم يدعون نفي الغيرية عن طبيعتها ضمن افرادها المتشابهة لانا نقول بعد الاغراض عن تسمياتهم بان صفات المحدثات غير ذاتها لاشك ان المحل متصف بفرد منها عند الاخبار فيلزم نفي الغيرية من هذا الفرد ايضا وهم لا يقولون به وقد قال محمد بن الحسن في الجامع الصغير انه لو قال ان كان في الدار الازيد فبيده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان

في الدار سبي او امرأة حنت وان كان فيها حمار او توب لا يمحنت ولو قال الاحرار كان المستثنى منه (ان) الحيوان فلو كان فيه حيوان غير الحمار يمحنت ولو كان فيها توب لا يمحنت وعلى هذا القياس

(قوله بان نفي البنية بدئية) فانا نعلم بدئية ان الصفة لا يكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نقياً للبينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عيناً لله تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب من باب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات ذاتها الا ان قال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لاهو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات

(قوله وانت تعلم الخ) والاصناف ﴿ ٢٧٥ ﴾ ان اراد امثال هذه الكلمات الركبية والاحاديث السخيفة في محل

والموصوف ليسا يتغيرن وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح معان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المقارنة كاللازمة في انها ليست غير الموصوف كيف وهو مختلف لما نقله الآمدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الثبوت في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لذل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء واللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها اولاد بل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما بناء على ان الاستثناء من حكم الشيء حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كاتقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنهما او مستلزما له فمالم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المقارنة ايضا اذ لا يلزم من انتفاء انتفاء الموصوف لم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المقارنة لكنها لا شرط التبعين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغيران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحادثة فيه ليسا يتغيرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات والصفة و بين الصفتين فيكون استدلالهم مواظقا لما نقله الآمدى لم يجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص بعامدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره (قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقوده وغيرها وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال اي العشرة ناظر الى المثال الثاني والثالثان للتخصيص على ان ما ليس غير الجزء اهم من الكل الحقيقي المتصل بالاجزاء في الحس ومن الكل الاعتباري المتصل بالاجزاء (قوله وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة) اي بهذين المثالين وغيرها مما ذكره هنا في الحصول في الدار عن غير زيد النقي بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة النقية بكلمة الثبوت في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما يضاف اليه الثبوت وتخصيص مراده ان هذه الامثلة انما تحث في الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

العلماء وصق نظره فيها لحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة ولباب المعرفة ثم لانتهى التوبة الى

النظر في معتقدات اهل الحق وطريقة السنة تقع بما في كتب المتفلسفة ولم يشارك حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدهم فيها نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد القواعد الغريبة لم يتعد عن حدود ماوردوه فيها وماوقع نظره الى ما صنفه اهل الحق في عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قدام الخفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه واجب عليه وما كان يسره الاحال فيه والاعتراض بمنافيه فقام ضد الجميع ماحققه من المسائل الحكيمة في عقله وفصله في تصانيفه وليس الامر على الشاظر في كلامه فهو كما ترى لا ينكتم الاعلى سيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخاطرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لآخر فيه وان المعترض لا مذهب له مذهبنا بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتسع نظره في العقليات وانكشف بسيرته لم يرض له في تقليد ما نسبته المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من مرة النسبة الى الانحراف عن الجادة والحلل القبيحة صده عن اظهار ما في ضميره فلا هو بمحمود فاعلمه ولا ممدود فباعله بل كان الواجب عليه الاصداع بالحق والامحلال عن تقليد اراذل الفرق لا الانخداع وغشاة الفرق والامر ظاهر للمستبصر ومستيقن به للمذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذي جاء به الرسول المصوم عن الخطاء والكتب المحفوظة عن الاقتراء والزور ﴿ ٢٧٦ ﴾ وتلقاه امة المرحومة عنه ومحال

ان يرد الشرائع الالهية	اذ المراد بهذه الامثلة في غير المتن من نوع
بابطال القضايا القلبية	خصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الاملان كاتقرر في محله فالمراد
والانكسار حكمة البتة	منهم ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص
بالكلية وبطلت النبوة	اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامنة الدار غيرها ايضا واللازم باطل وفاقا فان في
بالجدة وهو واضح للتأمل	الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصقات فلا يدل على عدم مغايرتهما
ادنى تأمل ثم العقائد مما	للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجنا الى التخصيص المذكور وان في
كلف بالجمهور فلا بد ان	على عمومهم فالدليل جار في الثوب والامنة مع تخلف المدعى فيهما بقى كلام هو ان
تكون ظاهرة في غاية	آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطوق اى الانسان او على القوى
الظهور والافهم في مرض	

الخطا والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهوا والرأى المسقط والمخطئ في باب العقائد غير ممدود (اى) بل لا محالة . اؤوم وموزور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها الثقيلة متطابقة ووجهها العقلية متطابقة فهي اذن مناطق بالوحى وورد بالشرع مع الثبات على حدوده والتقييد بقيوده باثبات ما اثبتته ونفى ما ناهى السكوت عما عساه وليس هو بالذئ ركيه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهية فلا يتصور ان لا يكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجودان بخلافها (قوله في غير المتن الخ) قال في بعض الحواشي اراد بالنفي ما يشهد كذا ليس وبغير المتن ما ينصف عنه الحكم المثبت قبل ورود وليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالجواب ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وتطباها ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الاحاد العشرة ليس بغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بينه مفاد ما نقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله واثار بقوله هكذا الى سقوط ما تعلق بهم

(قوله اذ المراد بهذه الامثلة في غير المتن من نوع) اراد بالنفي ما يشهد كذا ليس وبغير المتن ما ينصف عنه الحكم المثبت قبل ورود وليس والضمير في نوعه لما ذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل ونوعه وكذا مرادهم

(قوله وقد عرف الاشعري الخ) لافعى للغير بحسب اللفظ والعرف ولا بحسب استعمال الشرع الاما ثبت في كتب اللغة من انه اسم ملازم للاضافة والمنى ويقطع عنها افظان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فتوكل رجل غير زيد بمعنى سواء ومنعه و قد تكون بمعنى لا كما في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اى جازما لا باغيا وبمعنى الاقتراب اصراب الاسم التالى ولم تستعمل قط بمعنى تقيض هو ولو فرض ورودها بهذا المعنى فادع للحمل عليه فيا نحن فيه فالغريبة ليست الاسفة لوجود المتفق عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعظم الفقهاء شكر الله سبحانه كانوا اذا عارض عليهم الشبهات التى احدها ارباب المقلات في صفاته تعالى يقولون لاهو ولا غيره بمعنى انا لا نقول بهما ولا نخوض في البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق ثابت له بلبنى الذى عنه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل ﴿ ٢٧٧ ﴾ لتعاطيه ما ليس له والحجب لكلفه ما ليس عليه ثم لا تنزل الزمان

وكثر المدون وتوالت
الشكوك والشبهات وظهرت
البدع واخرافات ورسخ
في القلوب الدخيل اضطر
علماء القرون الوسطى
والفضلاء الحذاق من
التأخرين الى تصوير
المبحث وتقرير ما تشبوا
عليه من ذلك التوارث
على جملة من التاخيص
والبيان حاية للحق عن
الاطلاق وتقدير الجحان
لجناب الرب عن هواجس
القلوب وتزيينه سبحانه
عن رواجس الربوب بما
هذا محمله ان الذات
المقدس بذاته بما هو هو
اى من غير اعتبار امر
خارج عنه وحقيقة زائدة

والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتنة التى في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف
الاشعري التبرين بانهما موجودان

اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي
الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل
كما قدمنا فالصواب ما في شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق
العشرة وما قبل في توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها
فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير تقيض هو هو
فيكون الجزء والكلمة متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بمخلافه
ولا يخفى الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي وهو الكلى المقيّد بقيد كرفية
ومئة فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال
فيؤيد الى ما في شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه اوجسه (قوله والا لزم
عدم كون ثوب زيد الخ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتنة ناظرة الى كل
من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين
وعلى التقديرين فالضمير المفرد في خبر الكون اعني قوله غيره حاد الى المنى
العام من زيد ومن العشرة لالى زيد فقط ليعتصم الدليل بالمثال الاول ويحال
دليل الثاني على المقابلة (قوله وقد عرف الاشعري الخ) لما قدح في دليل
القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بشريف الاشعري
الظاهر في ذلك (قوله بانهما موجودان الخ) اى خارجان ملا مغايرة بين

عليه منشأ لاتزان الاوصاف والى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هى الفاظ مترادفة معانيها واحدة بل هو
سبحانه مع كمال وحدته ومدن كل الكمالات وعجز جيع الجبرات تنبث عنه انبثات التور من المنى بالذات ويكون
مصادقا لجلها ومناط للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوايد الصفات وجل جناب الحق عن قدح
خير وكال اوقوت جلال او جمال وعلى هذا المتوال جرى ابو الحسن الاشعري وحذاق اصحابه وقداومهم
المارفون بمنه بقولوا في تعريف التبرين انهما موجودان يتصور انفكاكما في الوجود بلبنى المعهود وصفات الله

بقوله ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة ونظام ان شيئا من آحاد
هذه العشرة ليس متساويا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فكذا يذني ان يفهم هذا الكلام
(قوله والا لزم الخ) لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنى من نوعه بل كان المراد نفي غير الشئ
مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتنة

يصح عدم احدها مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متقاربين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدها مع وجود الآخر ولذلك غير
بعضهم التعريف الى انها موجود ان جاز انفكا كما في حيز او عدم

المعدومين في الخارج كالأحوال عند ثبوتها والأمور الاعتبارية والذاتين احدها
موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانها خارجان عن جنس التعريف فان
الفيرة من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا
موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل لكل فكل غيرين اثنان
عنده بخلاف العكس فلا يخدور في التعدد المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثنى
ثم قديماق النيران على غير الموجودين مجازا عنده (قوله يصح عدم احدها مع
وجود الآخر الى آخره) الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس
الامر امكانا وقوعا لانها والا فان حل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج
فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود
الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حل على الانفكاك من
الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات
الواجب تعالى الثانية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على
الامكان العقل اى يحتمل ان يغث احدها عن الآخر عند العقل وان كان متما
في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل * واعلم ان مفارقة احد الشيتين للآخر
يستلزم مفارقة الآخر له فقير نثني موجود يصح عدم احدها مع وجود الآخر
فلا انفكاك من جانب واحد كاف في المفارقة بينهما على هذا التعريف ولك ان
تقول اضافة الواحد اليهم للمعد الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد
في المفارقة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله واعترض عليه الخ)
حاصله ابطال التعريف بسدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين
قديمين كانا غيرين قلما مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانها على تقدير قدمهما
لا يصح عدم احدها مع وجود الآخر في الازل والالم يكن احدهما قديما
ولانها لا يزال لان ثابت قدمه امتنع عدمه ومقابل في دفع هذا الاعتراض يجوز
ان يكون الجسمان القديمان متقاربين لنسة لاف اصطلاح الاشعري فما لا يلتفت
اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم نظام وايضا
ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف الفيرين
في الشرع والرفق واللغة كما فهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسأيت من
الشرح ما يدل عليه فيما رد كلام الامام فخر الدين الرازي (قوله ولذلك)
اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) اى تعريف الاشعري
الى تعريف آخر عتارعه هو (انهما موجودان جاز انفكا كما في حيز او عدم)

اعتبار القول والملاحظات
وفي مرتبة الحكاية دون
الحكي عنه وفي المطابق
بالكسر دون المطابق عليه
هذا وكان الامر على ذلك
الى ان انتهى التوبة الى
فخر الدين بن الخطيب
الرازي في اواخر المائة
السادسة من الهجرة
واشتهر بالتبحر في العلوم
وانتشر خبره وامراره
فاتخذ الناس اماما في العلوم
الثقلية والفنون العقلية
فذهب بهم كل ذهب ولعب
بمقولهم كل ملعب والرجل
عاطل من التحقيق والوقوف
على حقيقة الحق في كلا
الصناعتين وآراءه الركيكة
هي التي يتداولها طائفة من
جاء بعده على زعم انها
السنة والجامعة ومذهب
اهل الحق والفرقة الثالثة
وحاشاهم عنها ثم حاشا
(قوله ولذلك غير بعضهم
الخ) رد عليه انه لو قضى
بالجوردين القديمين لا ينفك
التي في دار غيره وهو كما
لم يقله احد فضلا عن هؤلاء
الفاثلين (قوله مع انه لا يجوز
عدم احدها مع وجود
الآخر ولذلك) لا تقرو
عندهم من ان ثابت قدمه
امتنع عدمه (قوله جاز
انفكا كما في حيز او عدم)

فالجسمان وان لم يحز انفكا كما في المعد لكن جاز انفكا كما في الحيز ضرورة امتناع تعدا اخل احدها في الآخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الآخر في العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون احدهما ممدوما والآخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كابدل عليه كلة الترديد اذ كل متحيز موجود ولا شيء من الممدوم بتحيز فالتقابل بين الحيز والمدم لاينه وبين الوجود نعم لو حمل الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعني الانفكاك في الوجود والانفكاك في الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المتكرر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما في حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بمحيز معين ولا يكون الآخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بمحيز آخر كما في الجسمين القسديين المنفك كل منهما عن الآخر في حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما في موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان المتحدان او احدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع السالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان في تعريف الاشئري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثاني بناء على ان كلة اول تقسيم المحدود الى قسمين اذ يصبح انفكاكهما في حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التثني بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كانا او ممكنين كالقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما في عدم لقدمهما ولا في حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة ان لا يكونا في حيز واحد سواء كانا في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز دون الآخر او لم يكن شيء منهما في حيز اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذ قد قرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها واسكانها وامتناعها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخفى الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لا يكون تعريف الاشئري حدا ثلثا بناء على ما قرر في محله ايضا ان المساوي للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد الثام وغير الحد الثام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يتعوض شئ بالجسم الناطق الغير التام او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن ههنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للانفراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للانفراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على تحريز

هذا التثني (قوله قلت النقض غير وارد الخ) قال بعض المحققين الجسبان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متميزة بالضرورة لان وجودها يستلزم انتفاها لانها مضافة ليست بموجودة ولا ممدومة

ليس موجودين عند المتكلمين اذ لا قدم عندهم سوى الله وصفاته فيكون في دفع هذا النقض المتع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والنقض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون احدا تاما للغيرين المحققين قافهم (قوله ليسا بموجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون الجسبان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يتدفع الاراد بمطلق القديمين المتباينين مجردين كانا اوجسمين او مختلفين وجوهين كانا او عرضين او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعترض ان يعترض بمقتضى قديمتين قالهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه وبض الصفات القديمة ليست غير البض الآخر عندهم كما نقلناه من شرح المواظف وان كانت متفارقة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المتأخرين لسا في مسئلة الصفات فانقضاه على مذهب الحكماء كما في التفسير لكن عرفت ان مدار التفسير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله) ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اي لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الثيرين المحققين في الجملة ولوعند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلا سلم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا سلم ان كل ماثب قدمه امتنع عندهم لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر ففقد وجود ذلك الحادث يزول عدمه الا زلى الشرط في وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون الآخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او كان المراد من التعريف نقي اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للأفراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين في الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك في جسمين قديمين فرضيين فلا ينقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية

مقابل من ان ثابت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه ويتبقى القديم ولن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر

المطلقة كالا يخفى (قوله ثابت قدمه امتنع عدمه) استدلو عليه بان ثابت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعداد الحوادث ازيله صالحة لكونها شرطا للقديم لا يقال قطي هذا لا يحصل الجزم بايدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك في الدلائل قطليا على خلافه وفي الصفات دليل قطي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم حادث والا لزم امكان النقص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولن تنزل عن هذا المقام) اى لو سلم ان كل ثابت قدمه امتنع عدمه قائما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة القدم في التعريف نفي الزوم بينهما وهو ممنوع واذ كان المراد نفي الزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا لكل وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لازومية لاستثناء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من الزوم كما هو المشهور ولقاتل ان يقول الدائم قديم كانا اوحادين مستندان الى عليهما ولا يدوران ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائم مملوئ علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم الزوم بعلاقة مشعور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذي هو كون الدوام اعم من الزوم بحسب التحقق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام الزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون موجبا في إيجاد الدائمين وإفعالهما على الدوام وفي إيجاد ما يتوقف عليه إيجادهما لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في جميع افعاله فان إيجادهما وإفعالهما ابدا بمجرد تلقى الإرادة من غير وجوب شيء عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او الجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يلزم الدوام في الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد النزول عن جواز الاشتراط

(قوله ثابت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته قطاها والا فلا محالة يكون من علة التامة المتحققة في الازل فلا يتصور عدمه ولا يجوز عدمه بعدم علة التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود ازل يمتنع زواله (قوله اذ يجوز الخ) ولا يخفى عليك ان هذا القدم لا ينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لابد ان يكون له نحو تحقيق وثبوت مالم يمتنع ما ونقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي الزوم بينهما وفي المادة الفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلاقتضيه ولاشبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة الزوم عندهم التي هي تنافي الفرية لقرب احدهما عن الآخر لا مجرد مصاحبتهم دائما

المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حل على معنى نفي الزوم بينهما الا ان يكون التزول عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز استناد التقديم الى الفاعل المختار كما جوزوه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبنى ان على مدار هذا الجواب حل الصحة على الامكان القلى بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكره في باب الزومية والاقصافية ولك ان قول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم يتفككا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقتها لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يباه اثبات امتناع الانفكاك لقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفي الزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قوله فان علاقة الزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المتأقية للفرية هي علاقة الزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة الزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم يتسكن في الصفة المفارقة فيبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفى على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بفرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بماى يناقشه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المتأفى للفرية عنده هو علاقة الزوم من الجانبين وعندهم هو الزوم من احدا الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده لا عندهم على انك صرفت استدلالهم اعاد على عدم مقارفة الصفات اللازمة مواقفا لما نقله الآمدى عنهم لاعلى عدم مقارفة مطلق الصفات وانها عنه اعلام بمد اعلام

بسمه المقام (قوله لا مجرد مصاحبتهم دائما) سواء كان ذلك الدوام في ضمن الضرورة او متفكا عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية او لا فلو فرضت اليقين اثنين او واجبين جسمين لا ينتقض التعريف بهما اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ليسا لعلاقة الزوم بينهما بل لانتفاء ذات كل منهما وجوده ومقابل بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتاج الى

(قوله لقرب احدهما من الآخر) يعنى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لا يثبت ان الاخر يكون احدهما قريبا من الآخر قريبا يرتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الاعلاقة الزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة في الجسمين المفروضين فانها لا يوجب هذا القرب قطعا

واورد على التعريف المختار انه ان اردت جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(قوله واورد على التعريف المختار) قيل ما ذكره من الاراد مشترك الورد

بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المتغير اليه واجب

عنه بانه لوجه التخصيص سابقا فمن ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة الزوم

فلا نقض بالبارى والمالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساد لان وجود المالم الممكن يستلزم

وجود الواجب فالنقض المرددين الشقين متوجه عليه ايضا والحق في الجواب ان تعريف

الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على

تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المقارنة

وانما وردت على التعريف المختار لان المتغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعري

المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مفارقة مطلق الصفة كاستفاد من شرح

المواقف فيتوجه الاراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد اقسامهم انها ليست

غير الموصوف لاعلى تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل على ان الصفة المقارنة

ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان محبة الانفكاك من احد الجانبين كافية

في المفارقة بينهما فيكون الصفة المقارنة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الاراد

بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله ان اردت جواز

الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز هنا بمعنى الامكان بحسب نفس

الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذى مداره انتفاء علاقة الزوم والا لم يحتج هذا

المعرف الى قيد الحيز في ادخال الجسمين القديمين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال

الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف

الى ضمير الجانبين ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه

ظاهر في الاحتمال الثاني وتلخيص الاراد ان اردت محبة انفكاك كل منهما عن الآخر

فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والمالم غيران ولا يصدر

عليهما التعريف حيثنذ والالجاز عدم البارى او تحيظه كاجاز عدم المالم او تحيظه

والكل محال وايضا لا يصدر التعريف حيثنذ على العرض مع المحل ولا على العلة

والمعلول مع انهما غيران وان اردت محبة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط

فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين

عندهم مع صدق التعريف عليهما حيثنذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة

عن الموصوف في عدمه وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصح

والا لم يكن البارى والمالم وكذا العرض مع المحل والصفة والمعلول غيران او كان الجزء

والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المرد بين الشقين باطل

التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المتع وانما ترك في الشق الاول

قوله فلنزم ان لا يكون البارى والمالم والعرض مع المحل والصفة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على

التعريف المختار الخ)

اى على التعريف المتغير

اليه الذى هو المختار عند

المغير وانما خصه لان

لصاحب التعريف الاول

اعنى الاشعري وانصر به

ان يقول ان علاقة الزوم

هي التي تنافي للبرية عندنا

فلا نعلم انه لا يجوز الانفكاك

من الجانبين بين الصانع

والمالم بهذا المعنى لان

استناع عدم الصانع انما

هو للوجوب القاتى بناء

على ان نسبة الصانع الى

المالم عندهم كنسبة البانى

الى البناء ونسبة الى الصفات

كنسبة الشمس الى ما ينبت

منه من الاضواء فلوفررض

عدم الواجب لما ضر في

وجود المالم بخلاف

الصفات على ما هو المشهور

من مذهبه بين المتأخرين

ولا يثنى هذا المتع على

المغير لتسليمه كفاية عدم

الانفكاك في نقي البرية

مطلقا سواء كان عدم

الانفكاك لزوم احدهما

على الآخر ام لا ولهذا

ارتكب التبشير وهكذا

ينبغي ان يفهم هذا المقام

تعالى والعالم لا متاع عدم الباري وبالمرض والحل

كونهما غيرين وفاقا بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف
فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايراد على التعريف بعدم الجمع
او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستزاد الفساد
ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ابراده على كل
من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف
عن الاول بقية الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه
يجوز ان مراد المرفق ان ينفك كل منهما عن الآخر في احدا الامرين مطلقا اما في
الوجود او في الحيز او احدهما في الوجود والآخر في الحيز والبارى منفك عن العالم
في الوجود والعالم منفك عن الباري في الحيز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف
بجواز انفكاكهما في الوجود والحيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل
بجواز انفكاكهما في الصدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حصل ذلك
على جواز انفكاكهما في الوجود والحيز فريك جدا لا يلتفت اليه في التعرضات
مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لا متاع عدم الباري) الاولى
او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد عدم والواجب
بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثاني لجواز
ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان
الامر كذلك في الجسمين القديين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني
لان الكلام هناك في ان التعريف حيثن يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف
وبكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا ينجز به القيد
الثاني المقيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لو صدق التعريف حيثن على الباري
والعالم لم يكن امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم بان يكون كل منهما معدوما
دون الآخر او في الحيز بان يكون كل منهما متحيزا في حيز ولا يكون الآخر متحيزا
في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فيما اذا
حمل التعريف على جواز انفكاكهما من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه
ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالمرض والحل
الى آخره) هكذا اورد العلامة التفتازاني في شرح العقائد وكتب القوم مشحونة
بذلك وقال المولى الغلي هناك اي المرض الجزئي والحل الجزئي لان الكلين ليسا موجودين
في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا المرض بدون هذا الحل
ظاهر ونحى قولنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا المرض
بدون هذا الحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان الحل من مشخصات
المرض الحل فيه لاعلى مذهب المتكلمين المتكرين لذلك فيمكن عدمه ان يخلق الله

(قوله وبالمرض والحل)
لا متاع تصور وجود
الحال بدون الحل واستحالة
تحيزه معه وبدونه لان
التحيز عبارة عن اخذ
الحيز وهو ما يشغله الجسم
او الجوهر فسقط ما قيل
ان حيز المرض محله وحيز
الحل مكانه

تمالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل محتج عندهم نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخالص بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص التحيز بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيا اذا كان بقاء الاعراض تجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فالاشتراك من الجانبين يمكن على مذهبه فلا نقض بهما سواء كان المتغير في المعبرة الاشتراك من الجانبين او من احدهما ولله مراد شارح المقاصد فارجع اليه فاقبل في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فقلنا ان اراد الجزئين الجزئين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد عرفت ان الاشتراك بينهما يمكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبه وان اراد الجزئين المبهمين اعني وجود عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الاشتراك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما ذكرناه في بيان تجديد الامثال فينبغي تلازم كل من الجانبين مع الوجود غير ان قلنا لاجل الجزئيين المبهمان ليسا بموجودين كالكلين لامتناع الوجود بدون التمين لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التمين كالكل لا المبهم بمعنى لا بشرط التمين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتمين الاشتراط بعدم التمين في نفسه وقد صرح المصنف في المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهذا المعنى موجودان في الخارج والالم يكن الجسم متحيزا لا بغير معنى اذ نقول لا بد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التحيز بغير معدوم متعين الاول مع انه في النصريات ظاهرا البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التمين موجود في الخارج ولذا كانت الهوى المهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين بالمحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود هذا العرض المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من التيقين كما عرفت اللهم الا ان يقال ان التعريف عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف بعيد التمين في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدودا وبقاء فيندفع الوجهان مما اذلا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية المرض الممكن الاشتراك عن المحل ان يكون ذلك المرض صفة مفارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبنى على عدم المفارقة بينهما والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبنى على المفارقة بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الاشكاك من احدا الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مفايرة لمخالها دون الصفات لموصوفها تحكم ظاهر نعم لو كان المعبر في المفارقة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجهي لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لا نقض بهما اصلا واما رابعا فلا نهم صرحوا بجواز توارد العلة المستقلتين على سبيل البديل على معلول واحد شخصي بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعنية فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعله اخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود المزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعيين وان كانت متعينة في نفسها فذلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون العرض يحكم بظاهره وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ما قدمناه واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متباينين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالوجود من العلة والمعلول المتباينين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذا الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعنية ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعنية ولا تستعمل ايدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجيح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة ينتج عليه ان من جهة الطل الناقصة ما يباين المعلول في الخيز كالكالات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمولود مطلقا لاستحالة وجود العرض والمولود بدون الحمل والعلة
وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون
وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمولود هناك منفك عن الآخر في الجزئ وان لم ينفك من الجانبين في الدم
فلا يتقضى بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة
والمولود فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد
من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات
لان ذات الواجب علة نافعة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينهما وبين شيء من معلولاته
من الجانبين لا في الدم ولا في الجزئ لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاس بمطلق العلة والمولود وليس المراد الانتقاس
بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم
العلة من الباري وغيره بل ومن العلة التامة والنافعة على ما لا يخفى (قوله بل
بالعلة والمولود) اي بذاتهما لانه وصف العلية والمعلولة لان الوصفين المذكورين
متضايان حقيقيان كالأبوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر في الواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول
المتضايان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان
غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالأبوة والبنوة والعية والمعلولة لا المشهورين
كالاب والابن والعلة والمولود ولا شك في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب
والابن وذات العلة والمولود مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعية
والمعلولة فسلمنا انها موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد

المعرض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال
زيد المعرض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقيد داخلا والتقييد خارجا عنه
لانا نقول ذلك التقيد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الفهم فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا
كل اب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هناك اتضح ما قلناه
شارح المواقف عن الامدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة
عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مثبتها والتعلقات امور اضافة لا وجودها
(قوله فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث انصافه
بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك
الصفة يتمتع ان يوجد بدونها كمسكها فلا امكان للافكاك بينهما ورده العلامة
الفتناني في شرح المقاصد بان المعبر في التعريف هو الافكاك بمعنى وجود ذات
احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه الموارض والا لا يتقضى

(قوله مطلقا) اي
سواء كان واجبا او غيره
تاما او ناقصا وهو ظاهرا
ولا يرد هذا ايضا على
الاشمعي لاستناد الكل
الى الواجب ابتداء عنده
بمعنى نفى مطلق العلية عن
غيره حقيقة

والموصوف والصفة متباينين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين

التعريف بالتضاييق كلاب والابن وكالاخوين وكاملة والمطلوب بل بكل
غيرين لان الغير من الاءاء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده
من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آتية عن
انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان
الوقوعي فن عم الصفة ههنا من الصفات الثانية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد
بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك
الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء فيه انه لو صح فاما يصح في تعريف الاشئرى
لا في هذا التعريف المختار لما عرفت ان حل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب
استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعني مختار الشق
الاول وقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والمرض والحل والملة
والمطلوب وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر
في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا
او تمقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر
والانفكاك العقلي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود
الآخر فالتفكاك في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواضع
وشرحه حيث قال لا قيل في الجواب عن الازراء المراد جواز الانفكاك من الجانبين
تمقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما
مع الجهل بالآخر ولا يتمتع تفكسل العالم والجزم بوجوده بدون تفكسل البارى
والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات
بالبرهان انتهى فليس المراد من التفكسل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف
يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الانصاف وعارض
الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما
بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بافكاكهما وجودا او تمقلا
انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا
الجواب مبنى على حل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل
متباينين يمكن في نفس الامر ان يتفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود
الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمر
او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالبارى والعالم او لم يمكن انفكاك شئ
منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين القديين لا مبنى على حله على الامكان
العقل الذي هو محجوز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسب الشارح بقى
ان قول الشارح ولو في التفكسل صريح في تعمم الانفكاك من الجانبين في التفكسل

(قوله ولا يجوز مثل ذلك) أى الانفكاك من الطرفين لا مطلق الانفكاك فلا يردان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل فلا يصح قوله والجزء الى الكل بل ﴿ ٢٨٩ ﴾ الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) اقول وذلك لجواز

ان يكون مراد المرفح ج
جواز الانفكاك أى الانفكاك
الاعم سواء كان انفكاكا
فى الوجود بان يتصور
ويشغل وجود كل منهما
مع عدم الآخر كنفس
زيد ونفس عمرو مثلا او
انفكاكا فى الجزء بان يكونا
غير متحدن كالجسمين
او اعم منهما بان يجوز
وجود احدهما مع عدم
الآخر ونحوه الآخر مع
عدم تحيز ذلك الموجود
كالصانع والعالم ولكن لا بد
ان يحصل الانفكاك العام
على اعم الشامل للانفكاك
فى الوجود والجزء باداء
انه يتبادر ولا يتجاوز عموم
عن ذلك القدر الى مطلق
الانفكاك فيلزم غير
مادعينا ففهم انه كالم
والقدرة فان احدهما
منفك عن الآخر يكون
مبدأ الانكشاف والآخر
بكونه مبدأ الآخر وهكذا
ثم هذا ما يحكمه النظر
الجلى ومشرب المتفلسفة
المشأرين القائمين
بالزيادة المتصرفين
فى معنى الضمنية واما
النظر المبني ومسلك
اهل الحق والتحقيق فهو
ارفع من النزول الى هذه

ولو فى الثقل بان يتقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل
ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس
سره فى شرح المواضع هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم اوجيز
واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفى المنقول اختلال اما الاول فلما قلناه عن المواضع وشارحه واتفقهما
شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك الثقلي من الجانبين واما الثانى فلما
اشرنا من ان الانفكاك الثقلي اعم مطلقا من الانفكاك الوجودى فبعد الحمل
على الثقلي لا وجه لتعميمه من الوجودى ولذا اقتصرنا عليه الا ان قال نيه بهذا
التعميم على ان المتشابهة بين المتفكيين وجودا حى باعتبار انفكاكهما وجودا
لا باعتبار انفكاكهما تمثلا فإرداهم هو الانفكاك فى الجلة ولو فى الثقل لا وجودا
فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات الخ) يعنى على هذا الجواب
لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين لا فى الوجود ولا فى الثقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه
لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداية
استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز
ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداية استحالة
وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم
ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا
التعريف سواء كانت صفة لازمة او غير لازمة فافيل هذا الجواب لا يستقيم
فى العرض مع المحل فدفعوا بما قدسنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا
العرض وهذا المحل متفكان من الجانبين فى الوجود وما لا يكونان متفكيين من الجانبين
لا فى الوجود ولا فى الثقل فلا نسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف (قوله
قال الاستاذ) يعنى التعريف المحقق (فى شرح المواضع) تابعا للامارة شارح
المقاصد (هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم اوجيز) اى لو كان
التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه
موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر او الحكم بوجود كل
منهما عن الحكم بوجود الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد
الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بدمه او لم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على
الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين
القديمين وغيرهما لما صرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب)

الرتبة الثالثة من التوجيه ففى (١٩) ﴿ كلبوى على الجلال ﴾ لاهو ولا غيره على ذلك النظر ماصر مرادنا من انه
لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود (قوله فلا صحة لهذا الجواب الخ) وذلك لما قرر فى مقرره ان كلمة او الداخلة

في التعريفات لتقسيم والتوزيع دون التردد والتشكك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعني الثنيرين مائجوز ان يتنقل ويتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالجنسين مثلا وقسما آخر منه مائجوز ان يتنقل ويتصور تحيز كل منهما في حين مع عدم الآخر في ذلك الحيز كالجسمين فيتنقض التعريف بالصانع مع السلام لعدم امكان عدم الصانع وتحيزه وهذا هو الوجه الوجه النهم من كلام السيد الشريف قدس سره وبه يتدفع عن ماورد في الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضا لان ذكر لفظة او قيد التوزيع وانما تذكر بكون الموم مستفادا من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ما قيل ان انفكاكهما في الحيز عدم اتحادهما في الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثاني وفي ما فيه وما قيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون لاعلى ما زعمه المنبرون وهو التصديق بوجود السلام دون البارى وبوجود الحيز له ﴿ ٢٩٠ ﴾ تعالى دون العالم بقرينة اعتباره المطابقة

اذ لا يجوز ان يتنقل البارى تعالى معلوما او متحيزا بدون ان يتنقل العالم كذلك الا اذا تم التقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحيث ان يلزم التناظر بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تنقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تنقلا مطابقا او غير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر اما في عدم بان يكون كل منهما معلوما او متحيزا دون الآخر او في التقل بان يوجد الحكم يكون كل منهما معلوما او متحيزا ولا يوجد الحكم يكون الآخر كذلك حكما مطابقا للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق باسم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم يكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقل من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم باسم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذا علم الحكم من المطابق وغير المطابق لصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متساويين وهو ايضا باطل وتحقق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم باسمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لانه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قلوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (قوله لجواز تنقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

(قوله اذ لا يجوز ان يتنقل البارى معلوما او متحيزا بدون ان يتنقل العالم كذلك) اى لا يجوز ان يتنقل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتنقل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتنقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف الثنيرين وهو عدم كونهما متحدتين في الحيز فيما لا محال له هنا اذ بناء قوله

قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لامرعه المنبرون (تحت) للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح للمحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا القبض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ماورد في محاصله ان البارى تعالى ينك عن العالم في الحيز بالمعنى الاعم الذى سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف الثنيرين وهو عدم الاتحاد في الحيز (قوله لجواز تنقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان الحال هنا هو المتصور دون الصور واما في الجزء فكلاهما محالان والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مفار لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتقل وجود احدهما بدون الآخر تجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عم التقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التباين بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بينه

تحت المتقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتقل بمعنى جواز تقل وجود كل منهما بدون ان يتقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الثبوتين عن الآخر في الوجود انما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو عدمه عليه دون الآخر فجواز انفكاكه عنه في عدمه انما يكون بطريقتين ضد عدمه اى الوجود عليه بدون طريقتيه على الآخر لا بالصفة بالعدم بدون اتصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدمه بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتقل كل منهما موجودا بدون ان يتقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتقل كل مدوما دون الآخر فحينئذ لا خفاء في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتعرض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لامع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تقل كل منهما بدون الآخر تجوز العقل بوجود كل منهما بدون الآخر مبنى على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه ممن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرفة والموجب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المتكبرين اعم من الموجودين والحكميين كما عرفت على ان قوله وان عم التقل الى آخره يابى لان التجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستبدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللانطلاق قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشراح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ لاحكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انك كل من الحكمين المطابقين

وعندهما وهى انما تجري في التصديقات لم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ما عليه اهل التحقيق وما هو الحق في معنى الشيء وهو الانفكاك في الوجود بالنسبة الذي مروا اذا اردت ذلك القيد على تعريف الاشعري فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التقل الذى ارتكبه

ولوعرف اثنين بانهما الشئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والمالم
عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم
كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب
الذكر بدون هذا القيد لانه لا يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم
الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال الملامتان وهذا كله ظاهر وان خفي
على السارح فقوله كما ذكرنا الاستدلال بينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله
بدون الآخر في تفسير التثقل بقوله بان يتثقل وجود كل منهما بدون الآخر
قيدا لوجوده فدخل عدم كل منهما في التثقل فقال ما قال وليس كذلك بل هو
قيد للتثقل بمعنى ان يتثقل وجود كل منهما بدون ان يتثقل وجود الآخر
وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك
على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا
يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على الملامتين ان هذا الجواب بدون هذا
القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين
من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التثقل بهذا المعنى
وان لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح
المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمنايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها لينة لا يمكن ثقلها بدون ثقل
الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لافي الوجود ولا في التثقل مع انها غير
الموصوف كما قلنا عن الآمدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست
بوجود فلا تكون غير الموصوف وتخرج قيد الوجود هذا ويجه على هذا الجواب
مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك
لانك صفتان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالخص وليس الكل والجزء متحدين
في الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر
في الحيز وجودا وثقلًا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا يحسب تحقق
ذلك العدم ولا يحسب ثقله (قوله لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم شيء منهما
لان اضافة الاحد اليه المهد الذهن فيكون في حكم التكرار في سياق التي قاله
على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة
والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج
منهما الصانع مع العالم والمزوم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم
يستلزم عدم العالم والمزوم وان لم يخرج الجسبان القديمان بناء على ان عدم شيء
منهما لا يستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشهورة بهما بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم

(قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) ل لا يرد ذلك ايضا على ما قد سلف (قوله اندفع تلك النفوس)

(قوله ويشبه ان يكون مراد ﴿ ٢٩٣ ﴾ الشيخ من التعريف ذلك) وذلك بان يريد بصحة عدم احدها

مع وجود الآخر عدم
استلزام عدمه عدمه فلا
يرد على تعريف الشيخ
النقض بخروج الجسمين
المتضمنين ولا بدخول الجزء

والكل والصفة والموصوف

بل يرد عليه النقض

بخروج الصانع والعالم

وخروج جميع الازام

والمزومات وهذا النقض

مشترك للورود على تعريف

الشيخ والتعريف الذي

غير اليه تعريف الشيخ

فظهر انه لا وجه لتغيير

(قوله اندفع تلك النفوس)

فان الاشارة الى العالم ليست

عن الاشارة الى الصانع

وكذا الاشارة الى المزومات

ليست عن الاشارة الى

لوازمها لكن يبقى النقض

بدخول الكل والجزء

في تعريف المتأخرين فان

الاشارة الى الكل ليست

عن الاشارة الى كل واحد

من اجزائه ويخرج عنه

الصفة والموصوف فان

الاشارة الى احدهما عين

الاشارة الى الآخر

تقدرا فانا لم قطعاً ان

المجردات وصفاتها وصارتا

مشار اليهما كانتا متحدتين

في الاشارة (قوله ولا بأس به)

بل جميع الازام والمزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد
الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشئان
الذاتان لا يكون الاشارة مطلقا الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقدير
اندفع تلك النفوس ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه

والمزوم فيباين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر

عند الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدها

الى آخره ولم يقل يصح وجود احدها بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف

المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لا في استلزام العدم للعدم (قوله

فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شيء منهما عدم الآخر

فلا يرد على الشيخ او على تعريف الانقض المذكور اي النقض بالصانع والعالم

واللازم والمزوم يعني لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد

النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شق التزديد وفي هذا الحصر دلالة على

ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة في الصفة والموصوف (قوله لا يكون

الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اي اشارة محقة

كفي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرها) اي اشارة مفروضة

كفي الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن

الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة

الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما

جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة

الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى مضمونها وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان

لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فتندرج في الصفة

والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انها ليسا

بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه

بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على

سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب

ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين بالصلب اجزاء الجسم

والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين التافين للاتصال فلما انفصل اجزاء

الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل

حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حلت العينية على ما بين المتعارفة

فلا يدخل الكل والجزء ايضا كلابن (قوله ولا بأس به) اي بدخول الكل

اي لا بأس بدخول الكل والجزء في تعريف المتأخرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد المقدمات وعدم
لزوم كون صفات الله تعالى قدما ومغايرة له تعالى ولا يدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متباينين اذ لا جزء للصانع

قلت لكن يخرج عن التعريف الصفات المحددة معها ﴿ ٢٩٤ ﴾ من افراده فان الاشاعة قسموا الصفات

الى ثلاثة اقسام ما هو عين الذات كالوجود وما هي غيره كصفات الممكن وما هي ليست غيره ولا عينه كصفات الباري (قوله) وما نقل من ان القول الخ دفع لما يترجم انه كيف يصح نفي البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهة من المتعزلة وهذا النقل دفع في التبصرة لابي المين النسفي وهو بظاهره كجاري ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغايرا للشيء وهو ما هو كماله في صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق المشرة مثلا على آحادها بدون

حتى يلزم كونه قدما ويلزم منه تعدد القدماء (قوله) فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قربا احدهما من الآخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع عدم احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشبهة مع انه

الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بمغفرين الحارث وقد خالف في ذلك جميع المتعزلة وعد ذلك من جهائسه لايصح التحويل عليه كصيف والمتعزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي

والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الفرض من قول المصنف لاهو ولا غيره نفى تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المتعزلة على الاشاعة في اثبات الصفات القديمة ويكنى في بيان هذا الفرض تعريف الثبرين وتمييزها عن الموصوف والصفة ولا يتوقف على تميزها عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا يدخل لتميزها عنهما في هذا البيان فقد صرفت ما في كلامه من التسامع واقول لم يرتض عينا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ودرج الاخير ودفع ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف الاشعري ماحله على ظاهره اذ يقول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين يعنى سلب القزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المغايرة وكذا الفرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قال فليت شرى لم يعدل عنه (قوله) وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعة وان لم ينتقض عند جمهور المتعزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل مختل لايصح الاعتماد عليه بل المتعزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الثبر عند غير الاشاعة قبض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم محله بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منها فقبل الفرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المتعزلة ايضا كما عرفت (قوله) قال الامام الى آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قولهم لاهو ولا غيره بانه رفع للقيضين لان غير الشيء قبض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعة

لاباعث لهم على هذا القول اذ لا جزء لواجب عندهم ايضا كاستلزام التكليف حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء (قوله)

الواحد منها اذ لا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه تداعى من العشرة فلو صدقت بدونه يكون غير نفسه
ففى هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزان القات والصفة فقدم مقابلة الذات والصفات القدسية في الوجود
والحقيقة مثل عدم مقابلة الواحد ﴿ ٢٩٥ ﴾ للعشرة في صدق الحكم وتناول الحقيقة ويكون المقصود تصوير

سلب المينة والغبية عن
الشيء وقربه الى الفهم
لاتشريك الواحد في المسئلة
والحكم فلعلى جعفر بن
سارث كان يقول بالمقابلة
بهذا المعنى (قوله ان هذا
الاصطلاح الخ) قال السيد
الشريف قدس سره وهذا
الاعتذار ليس بمرضى
لانهم ذكروا ذلك
في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته
فكيف يكون امر لفظيا
مخضا متعلقا بمجرد
الاصطلاح مع ان بعضهم
قد تصدى للاستدلال عليه
والحق انه بحث معنى
(قوله بان الفرض الخ)
هذا كلام حق لامرية
فيه والفرض انما يترتب
على نفي الغيبة بالمعنى الذى
قرناه فيما سبق غير مرة
وليس هذا الكلام
من الاشعري وغيره
من الخدائق محض اصطلاح
بل بيان معنى النفي وحقيقته
ومنع لزوم تعدد القدماء
على اثبات الصفات بناء عليه
(قوله وقال صاحب المواقف

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كاخص الشرف لفظ
الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الفرض وهو نفي لزوم تعدد
القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كافي سائر
المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى قبض هو هويلزم ارتفاع الثبوتين بل معنى آخر
اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوى على ان يكون تقلا للمام الى
الخلاص كنفذ الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالتراع
بين الفريقين لفظي وردده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان
الحكم بعدم مقابلة الصفات لذات بديها مستقنيا عن الدليل مع ان من الاشاعة
من استدلل عليه بدليل فاسد وردده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضى
لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون
امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنى وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا
معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدوا به اثبات معنى
الغير في الشرع والعرف والواقع لا اثبات معنى اصطلاحا عليه وهو ظاهر (قوله
وهو نفي لزوم تعدد القدماء) اى المغايرة والاقدماء القدماء لازم لاثبات الصفات
الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اهم من التغاير وايضا المترتب على البحث
المعنى نفي تغاير القدماء لاننى تعددها (قوله لا يترتب على ذلك) اقول لو قال
الاشاعة في جواب المتصلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم
منعوا اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم
مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان التصارى انما كفروا لاثباتهم قد ماله مستقلة
لا لاثباتهم قديما متعددة لكنى لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها
غير الذات اولافنى الجواب على نفي الاستقلال لاعلى نفي الغيبة الا ان يقال الغيبة
لازمة للاستقلال عند الاشاعة ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم فيترتب عليه هذا
الفرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا
جواب آخر يدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى قبض هو هو (قوله
وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد

الخ عبارة المصنف في المواقف واعلم ان قولهم لاهو ولا غيره مما يستبعد الجمهور فان ثابت الواسطة بين النفي والاثبات
ومنهم من اعتد بانه نزاع لفظي وانه لا يتمتع التسمية والحق ان مرادهم انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات
مغايرة لذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون في الحبل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصروحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج نعم المقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لا غبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ما حقتاه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتاذا وغريها فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذي تخيلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازي واشتهر بالعلم فاحدث هذه الداهية وامامن قبله فكانوا مطبقين على نفي الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصروحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا لانهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يبريدون من القديم الا معنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازي كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كاليضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرها من اصحاب البصرة فلتورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤدبا الى ما طويانا عن ايراده قال الامام ابو بكر الكلابادي في كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطي رحمه الله كان ذاته غير معمول فكذلك صفاته غير معمولة واظهار الصمدية اياك عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات ولطائف الذات وقال الامام الغزالي في كتاب ﴿ ٢٩٦ ﴾ الابرين في اصول الدين لا يزال

والمواقف وتبهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولائح مما يفاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست بما يفاير الذات بالاستقلال فلا يحذور في اثباتها فيندفع

في موت جلاله منزعا عن الزوال وفي صفاته مستغنيا عن زيادة الاستكمال وقال في موضع آخر لا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على

ذواتهم لتكثر وحدتهم وقومانيتهم بتلك الصفات وتبين حدودهم ورسومهم بها وصفات الباري (على) تعالى لاتحد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يمد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العقول ان يتأمل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تتمدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله المعارف الجاني رحمه الله عنه في كتابه الدرر النافرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابوني رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجازر الوجود وتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو التكرور محمد بن عبد الله السالمي رحمه الله في النعيم صفات الله تعالى واحدة في الحقيقة لا تدخل تحت العدد فلما تأثير اسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا في معدودة بالاسم والتأثير والايان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة في الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شئان او غيران او اثباتا ليصير كافرا فقول ان الحيوة صفة لله تعالى والقدرة صفة لله تعالى والقدرة ليست هي الحيوة ولا هي غير الحيوة وكذلك في سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى تقول لاهي ولا هي غيرها كما في الصفة والذات لاصفاته ليست من المعدادات فقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنو الجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باطله متناهية بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف وانما ضلت المعتزلة فاتهم ردوا الاصول لجلهم بالصفات =

== على وجه المقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ماهو
الاصل المعلوم بنس الايات القطعية والدلالات يقينية وتوقفوا فيها هو التشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاستثقال بطلب
ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آنا به كل من عشد ربنا وما يذكر الا اولو الاباب وقال
القاضي عياض بن موسى اليحصي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود
كل شيء في الخارج عنه وليس بشيء زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية او ممكنا وهو الخلق انتهى
ونفعه الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب البواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل
منهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومفارقتها وزيادتها على الذات واتباعه كما انهم سبقوا عليه في العلم
والمرقة وجودة الفهم وإصالة الرأي والبصرة وقال الشيخ المارفي المحقق عبي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات
المكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فزاد هذا على الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كل الذات لا يكون الا بغير تفوق بالله ان نكون
من الجاهلين انتهى وقال العارف الجلي رحمه الله قال الشيخ سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء
يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمفارقتها للذات حتى المغيرة وذلك كفر محض وشرك محض وقال بعضهم
قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدئا ومن صار الى اثبات صفات متغيرة للذات
حق المغيرة فهو شئوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه
فهي كاملة لا يحتاج في شيء الى شيء او كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى لذاته
كافية لكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المراتد ارادة وهي
واحدة ليس فيها اثنيية بوجه من الوجود هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البضاوي رحمه الله في تفسير قوله
تعالى ما خلقكم ولا بشكم الا كنفس واحدة الا كنفس واحدة الا كخلقها وبشأها اذ لا يشقه شأن لانه يكتفي بوجود الكل لتعلق
ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الخي المتفرد بالحياة الذاتية لانه هو اذلا موجود
يساويه او يدانيه بذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لا تنقص ولا تنقطع بالايجاد ابد الا ابد
وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذي ذكر من سعة العلم وشمول القدرة ومجالب الصنع واختصاص الباري
تعالى بها بان الله هو الخي بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهات والاثبات الهية وان ما يدعون من دونه
الباطل المندوم في حد ذاته لا يوجد ولا ينصف الا بجملة الباطل الهية وقال الشيخ حافظ الدين النسي رحمه الله
في المديار في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وقبائه واجب الوجود
وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعي ان يكون مركبا وكل
مركب يمكن وكل ممكن محتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحال القديم ان يكون له وله ما في السموات وما في الارض
ملكلا ولا تجتمع البتة معه وقال في كتاب عمدة القائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات وانما لا يسميها تفصيلا
خلافا للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحمل ذاته وذاته تحمل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة
بذاته وصفاته لاهو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا وما يستحيل بقاؤه لا يكون
قدما لان القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى اذلي
واجب الوجود فلا يتماثلان وتقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخاري في كتاب فصل الخطاب
وفي القناوي صفات الله لا تدخل تحت المدد فلو قال الحياة والقدرة شيان او عدنان او اثنان او غير ان يصير
كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتأثير وقالوا كل ماهو من صفات الممكن وهو مسلوب من جنب القدس وليس

كثله شيء لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وعدوا من المسائل التي خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية او فعلية او واجب الوجود ليست بممكنة وان الملل والاسباب مثل القوى والطابع مآثرة حقيقة مما يسدر فيها من الآثار والارواح ليست بحجم ولا جسمانية بل هي امور مجردة عن المادة وان اعادة المدموم بحتمته وان افعله تسأل مطلة بالحكم والمصلح وان كل حاسة لا يدرك بها ما يدرك بالآخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع ما يدل عليه من النظم الكريم (قوله لا في مباديها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوصة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لاتزان المشتقات من هذه الصفات ومصادقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادئ ليست غير الذات ولما لم تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة للقيمة مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضمنية القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات او حدوث الصفات وشبهة عدم الصحة في المبادئ انما تولدت من اعتبارها متعددة متفارقة زائدة على الذات وانما هو ظن غلثوه وخيال باطل توهموه ثم حتمته في المشتقات مع عدم حتمته في المبادئ انما بالعرض وفي المرتبة ﴿ ٢٩٨ ﴾ المتأخرة والقول الثاني وهذا ينافر

لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينقلونها ويؤمنون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لاهو ولاغيره واستدل المتعزلة بانه لو كانت الواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه منها في الازل وامادية فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت بانبيات ثلثة من القدماء فانك لم تكن ابن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدامه مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اي استدلت المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدامه مستقلة بذواتها ولهذا) اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لا يمكن اطلاق هذه الاسباء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات في ترتيب الالكار وجميع الكمالات ويجعل عليه كل طريق الجواز دون الحقيقة ولا تصور اتزان مفهومات متفاوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء في قدس الباري تعالى وتظيمه على الفاية وزاخرته عن صفات

المخلوقين ولهذا لم يستعملهم المهره ولا استنبهه حذاق المحققين (قوله واستدل المعتزلة الخ) المراد (وهو) قسدهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلها من تعالى لانها ليست بنوعية بالكلية وبطلانها يظهر بطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين الترتيبين ضروري البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى البنية (قوله والجواب الخ) فيه نظرا لما اولا فلان ظاهر كلام النصارى ان القدماء ثلثة التي

(قوله ويؤمنون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يأتى على تقدير القول بقدم المبادئ فان المشتقات لانحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدامها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعرى يجيب عن ذلك) اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متفارقة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدامه مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقام ثلثة هي الوجود والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاتوم الصفة وقالوا ان اتوهم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المنقول من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لاسفة قائمة بغيرها

يبتونها صفات العلم والوجود والحياة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وليست ذات وانما يدعى عليهم ذلك من بَيَّت الصفات الزائدة المتناثرة المتعددة من متأخري الاشاعرة وبمسك فيه تجويزهم الانتقال لها طلبا للفرق بين الذهبين ونحاشيا عن لزوم ما يلزمهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس يستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقاد انها صفات وانتقل العرض وان كان ضروري الاستحالة فقد ذهب اليه بعض القلاء من قدامه المتفلسفين منهم لحدوث المثل في المجاور من ذي الرحمة او غيرها من الكليات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك ﴿ ٢٩٩ ﴾ لم يبلغ في الظهور الى حد استحالة ما يعتقد النصارى في عامة

وبعضا الى بعض آخر واثبت ذاته وصفاته القديمة ليس في ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال اني لاثباتهم قال العلامه القسازاني في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتناثرة لكن لزومهم ذلك لانهم اقبلوا الاقائيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقدم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال فكأنت ذوات متناثرة وهنما بحث من وجوه اما اولها فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم بانحداق اقدم العلم بمجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور * واما ثانيا فلوسلم فلا تكفر في اثبات القدماء المتناثرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة * واما ثالثا فلوسلم ذلك ايضا حيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لالاتزامه والكفر هو التزامه لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قيل التزام الكفر على نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس يدعى الاستحالة كيف وقد احتاجوا في بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه في الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالحق بالياء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وامن الله الاله واحد ﴾ بد قوله ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ﴾ وقوله تعالى خطابا لميسى عليه الصلوة والسلام ﴿ مانت قلت للناس

احكام دلائلهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض او ما في حكمه في عدم القيام بالذات سواء كان في نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر فقل ان كونهم ليس الا في قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات او معاني و صفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا راح مطبقين على نفي لزوم القدماء بناء على انها ليست بمتعددة ولا متناثرة وهو صريح الحق ونعني الصواب واما ثانيا فأي دليل فارق بحكم باستساع تعدد القدرات القديمة دون الذات والصفات فليكن قبل ان الدليل لزوم القانع واستلزامه الحال يمنع ذلك في اثباته النصارى

ودليلهم هذا على الوجه الذي قرر رده انما يتنهض في القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والابجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم القول والنفوس والافلاك والزمان والمنصريات وان لم تنصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة في اصلهم من اعظم اصول الدين في غاية الفساحة ونهاية القباحة لاتصدر الا من ذي وقاحة وسفاهة مع تنهني حقاقة وبلاهة ولا يرضى بها في دينه ذو مسكة في عقله وخصافته وانما لاحدث هذا الجواب النض والجمل العص ابن الخطيب الرازي وتلاه عامة من جاء بعده مخالفا للسلف الصالحين والحمد لله وحده

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على التبع الذي ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون وقيها على النحو الذي ذهب اليه الحكماء ومن يحذو حذوهم فهو كلام لاشبهة في صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة في انفسها فهو جعل كالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاي باس اعظم من هذا واخرق في الضلالة واعمق في الجهالة ولذا قال بعض الرفقاء ان القائلين بالزيادة لم يزدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن البراءة لا بقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين التفسيرين في حين اوعدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم دن الاشاعة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة للمغايرة ليست الا التصور والاثنية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجوه واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون في حين اوعدم محض تحمل تتجلى لمازهم عليهم القول بغيرية الصفات القدسية على خلاف فرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل ﴿ ٣٠٠ ﴾ على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر

من شيء واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقدمت بعض الاصفاء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فاما يترا منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري

اتخذوا واحى الهين من دون الله الآية (قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لان نفي مطابق الصفات ولو كانت

الصفات والواجب حملها على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي فان فتح باب التأويل بذهب الاعتقاد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشيء

لان ظواهر الآيات والنصوص انما تدل على اتصافها وصدقها عليه بتحقيق صدق الحمل (اعتبارية) ومطابق الحكم ومنشأ الاتزان فيه لاعلى كونها زائدة مغايرة متغايرة والحاكم بكونها زائدة عليها اولاهى عينها وغيرها هو البرهان والمنهج في ذلك البيان والزيادة ولا يشتملها من اثبت الا بقياس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن لاله الواحد في كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كادت الآيات على كونه عالما قادرا صريحا دل على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وهذا القياس مع تنافي وهنه وتضاعف دكا كنه متناقض بما ذهبوا الى عينته ونقل الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد في باب العقائد قبيح من حيث النقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد في قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفاء الخ) يذى ان يكون مراده الزيادة في الذهن وطرف الملاحظة فيستقيم في الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة في الخارج وتمدها فلا يحجة لهذا القول اصلا وفي بعض النسخ لا يدرك بالكشف يعنى لادليل من جهة النقل ولا من جهة النقل فيد ما هو الحق في الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة والى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لا يفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسنده الى

(قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقسمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا متلا على ما ظهر سابقا

ولا يرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة

اعتبارية هي عين الذات بالملهي السابق فما قاله المصنف في المواضع من ان المعتزلة

كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فيه لظن ظاهر لا ينبغي

الا ان يحمل على التهديد والتنفير

عن مذهبهم

ثم الجزء الاول الى بحث العلم وبه الجزء الثاني منسأ

فيه مع ذلك البحث وختتم بالخير اهتداء الله تعالى



الكشف فاما برآءته ما كان

قلبا على اعتقاده بحسب

النظر الفكري (قوله

ولا يرى بأساً الخ) هنا

اذا كان النفي والاثبات

على الوجه الذي قررناه

واما اذا كان المراد من

النفي نفيها بالكلية ومن

الاثبات اثباتها مغايرة

ومغايرة فهو بأس

اي بأس

﴿ الجزء الثاني ﴾

من حاشية خاتمة المحققين الأدباء * و خلاصة المدققين الالباء * والبلقاء * الذي عقم بعد
نتاجه الزمن * وبخل بوجود مثله ومن * الممتاز في قون الكلام بطول العام الجلي
الشيخ اسماعيل الكلبوي المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي
نعمهم الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلی الجنان



ولا يخل امام القوائد قدحلي هاشم بالهاشيتين الفيدتين للولي المرجاني والمطلال



تليه

يقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حامی القره حصارى جعلت شرح الجلال
فوق الصحيفة وحاشية الكلبوي تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخليلي تحتها مفصولا بينهما بجدول .

معارف لطارات جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جلاذی الاولی سنه ٣١٧
و (١٣) ایلول سنه ٣١٥ تاریخلی رخصتنامه سی حائزدر



درسمادت



١٣١٦





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فهو عالم) اما سمعنا فقلوه تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

(قوله فهو عالم) قدم سفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم يعلمه كما يقوله الاشاعرة وجهور المتكلمين احترازاً عما زعمه النافون من كونه عالماً بذاته للاكتفاء بما تضمنته المقدمة السابقة ولان الأدلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبت بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفرع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقلوه اما سمعنا واما عقلاً دليل هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنته المقدمة من كونه تعالى متصفاً بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون العطف ولان ما تضمنته المقدمة ليس بدليها بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعنا فقلوه تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب عالم يتعلق به علم مخلوق اصلاً وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكميل الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الآية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للبعد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او محتتما معلوماً تعالى فكأن كل موجود يشاهده المخلوق معلوماً تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويضمن دليلاً آخر اوزدوه على هذا الطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقاً لكل شيء بالاختيار

(قوله اما سمعنا الخ) ايراد

الدليل السمي في هذه المسئلة مع توقف انبيات الشرع على شمول العلم وصوم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اورده من الدلائل العقلية وتأكيده وإفادة كمال الوثوق والاعتماد عليه

(قوله عالم الغيب) اى

مالا يناله الحس ولا يقضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التي ليست كذلك او النسائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام في كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم المهود واقتضاء المقام على ما لا يخفى على اولى

الافهام (قوله تدل على الخ) فان من تأمل في الآفاق والافاض وتفكر في آياتها من اوتسباط الملوك ودوران الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب ﴿ ٣ ﴾ واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتنفيذ الخلق

وتسديد الفطرة وما يرتب اليه من انعام التداوير وامناء التقادير وخلقة الحيوان وتركيب مفاسلها وما يتوسط به من مصالحها ومعارفه من الاتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقوته اختيارا وطبعا وما اعطاه ما يناسب حاله شخصا ونوعا قائلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ربنا ما خلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدقائق والاقلام ويعجز عن تصويره العقول والافهام على ما يشهد بتفاصيله علم الهيئة وفي التشرى وحصل له علم ضروري بان صانه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة (قوله في الآفاق وفي انفسهم)

اشارت الى ان المراد من الآيات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحده وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بما انظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر القسرين واختاره الشيخ

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلمها ومن تفكر في بدائع الآيات السابوة والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سربهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم امار الحلق كما هو الواضح في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار في الدليل السمي هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شيء عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في صرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحله على ما يعم الموجود والمعلوم محتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا يتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتفاق وطريق القدرة والاختيار والمعدة هو الثاني كما اشار الى شارح المقاصد واقتصر في الدليل العقل على طريق الاتفاق اعتمادا على تضمن الآية طريق القدرة ايضا (قوله فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملازمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لا يدل على بلاغة متكملة لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله (قوله ومن تفكر في بدائع الآيات) السابوة والارضية من خلق الافلاك والناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المسادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيها العقول والافهام ولا يبق بتفاصيلها الدقائق والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشرى وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير ميلا فكيف اذارق الى عالم الروحانيات من الارضيات والسابويات والى ما يقول به الحكماء من المجرادات كقائل الله تعالى فان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء فاجابه الارض بعد مولها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايت لقوم يقولون ﴿ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿ سربهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم اتم ﴾ اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كافي فيضارى (قوله الحق) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخيرة المذكورة في الآية السابقة وقد قرر ان المراد بالحالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان ذات المستجمع حقا قائما بلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

الرئيس وجهة الاسلام الفزائى وبعضهم على ان المراد قطع تواحي مكة من البلدان والقرى وقصتها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واخبره ابن الخطيب في كتاب الاربعين

(قوله ولا يرد) نقض اجمالي حاله ان اتقان الفعل لودل على علم قاعه لدل على كون النحل طائفة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولامع جريان الدليل في النحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفي الفعل عن غيره تعالى فالعدة هي الوجه الثاني وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه في النحل وغيرها وتجوز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على اوسع الاشكال مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المضلعات على ماقرر في علم الهندسة والبقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالآلات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحملهون واذا ماتت نحلة في الكورات بادروا الى اخراجها ولم يملوها فيها ولو حلك رئيسها تسارع عليها الكلدان وانحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها ريضان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدها او يطرد منها ثم انما اذا فترت عن وكرها ذهبت مع الجحمة الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي واستمتعوا آلات الموسيقى فعود الى وكرها بواسطة تلك الالحان وامثال ذلك من العجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير الى البيوت والنحل ومن مثل غيرها النمل على ما يعرفه ﴿ ٤ ﴾ المراقبون لاحوالها المنزوعة لمطالعة

افعالها قالوا احوال النمل ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجبية متقنة كالنشهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا يؤثر غيره تعالى فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لاتصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الظن على الاحتمال الاخير وما قيل فدفعه ان الحق بمعنى المتصف بالعقائد الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالتزديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظلم انما ليست كذلك بل الدنيا طاغية بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حيثذ يجري في مثل بيوت النحل

افعالها قالوا احوال النمل لا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجبية متقنة كالنشهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا يؤثر غيره تعالى فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لاتصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الظن على الاحتمال الاخير وما قيل فدفعه ان الحق بمعنى المتصف بالعقائد الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالتزديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظلم انما ليست كذلك بل الدنيا طاغية بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حيثذ يجري في مثل بيوت النحل

واعادتها بسرعة واقدام وغيرة لا يشاهد مثلهما في بني البشر وانما هم في تحصيل اسباب المعاش (والتكسب) غاية الاهتمام مع محاسبة المسائل منها فيه والتردد لاعلى وجهه ومواخذته على ذلك ثم انها تصيد دوية تنول منها شيء شبيه بالسسل في طلمه وتقتنها في منزلها كاقنتنا البقر والمز ليرتقى في معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل في محارباتها ما يستعمله الدول المتقدمة من الانسان من تعيين موضع الحاربة وحفظ المعاهدة والمشاركة والمصالحة ونسبة الساكر ووضعها على اصول المرافعة في بني آدم على شكل مربع وهيئة يقتضيهما الحالة ثم يهاجم بعضها على بعض بكمل المصاربة والتهور والشدة ثم اذا عشى الليل انصرف كل منها الى جانبها واشتغلت بجمع الموتى ومداداة الجرحى بكل وجه وتدور في اطراف الاموات كأنها تعجد الماتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتجسها في منزلها ثم تستخدمها في تربية بعضها وقراخها ثم انما اذا باشت يكون منها من يبينها على وضع الحمل كالقابلة فاذا اخرجت فراخها بقيت بمدة لاتحرك فتقوم بتربيتها صنف الة منهم اذ انما نشوها نجعلها في كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببض النمل ويشكفل في تربيتها الة والاسارى فتارة تفسسها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها في البيوت حفظا لها من سوء تأنيب الهواء وغير ذلك صنع الله الذي اتقن كل شيء واعطى كل شيء خلقه ثم هدى

(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها ففهمته ومن افعالها العجيبة انه تبنى بيوتا مسددة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الابالآت والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها ﴿ ٥ ﴾ المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والخمس ولا يقع

بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضامع على ماقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون بيوتها رئيسا فلذا الحكم يحكم على مساواة وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا غمرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودتها الى وكرها ضربوا الطبول واللاهي وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الحالات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاغابي تسعد منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اليها (قوله بجميع المعلومات) اى بجميع ما من شأنه المعلومات او بجميع المفومات (قوله اماعله تعالى بغيره) اى بجميع ما هو بغيره من الكليات والجزئيات فلما سبق عن دلالة الافعال المتقنة السابغة والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها نوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اماعله تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

والمتكوت لان بيوت النحل مسددة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يمتنع عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرج كالمدوار وهي اوسع من المربعات وسائر المضامع وكذا آحاد النحل مطبوعة لا يمرم كالاطاعة وبيوت المتكوت ليسع ليعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من حيد الذباب ومنها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عالة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد التخص بالجرىان والتخلف فاجاب اولاً بفتح الجرىان مستندا بان الافعال الصادرة عن الجرىانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح المصح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اقلها واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على الصلح اعم من الابداع والكسب فلذا يادر الى الجواب بفتح التخلف بعد تسليم الجرىان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلا للإجماع على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن الحائر انه بمعنى الالهام وبذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في عملة سابان عليه السلام وهدده وامثالها (قوله بجميع المعلومات) اى المعلومات التي من شأنها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقة او اعتباطية فبان ان اصل العلم رد من زعم انه تعالى لا يعلم شيئا وهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها امامانه كازعم البعض او الجزئيات المادية كازعم البعض الآخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادي وان حمل على معنى ما يلائق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان ردا لمن زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي ايضا وهو الانسب بهذا المقام (قوله فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلمها بحيث لا يبرز عن علمه مقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما

والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان يحيط بضررات الصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعليه الكامل وبما قررونا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله تعالى ولا على افعاله غيره ان قيل به

اذلا بد في الابد في الاختباري ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والابد وبعد الوجود معلوما للموجود بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النفس عند انقطة السليمة ويجب تزييه تعالى عن امثاله عند جميع المقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لاجبها لا يقال فعل هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واماعلمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المفارقة بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون طالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدرك ان المفارقة الاعتبارية كافية في كلامه وان لم يتعرض بالدليل السمي اعني الآية السابقة هنا اكتفاه بذكره في السابق لانه كاد على اصل العلم دل على احاطته بكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما صرف وما قيل التصديق بحقيقة الكتاب والسنة موقوف على التصديق برسالة الرسل وانزال الكتب الموقوفة على العلم والقدرة فان ثبتا ما يتوقف عليه الارسال من غيرها بالدليل السمي دور باطل فقد اجاب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما اخبر وان لم يحضر بالبال كون المرسل طالما اوقادرا ورده العلامة التفاضلية في شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم بجه ذلك في سفة الكلام على ما صرح به الامام واصل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا حتميا لاثبات ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليهما وتبني العلامة التفاضلية في اصل العلم والقدرة وخلقه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدلل فيهما بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لا على شمولهما وسبجه من الخارج في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم وجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لا مطلق المعلومات ولو واجبا او متمتعا فاللائق ان يورد الدليل السمي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة لا في اصلها ولا في شمولها وان كان الابرار لاجل تأييد الدليل العقلي ليمتد به للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل (قوله واما علمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الاتي فالحكم بانه هو الذي يعلمه بكنهه الصور بوجهما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فالتفاه الملائم ما قلناه القوم من انه لا كفي المفارقة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء

(قوله وهذا الخ) يعنى استلزام العلم بشئ العلم بأنه هو الذى يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهده
القطرة السليمة وقيل شمول العلم (قوله أثبتوا علمه بوجاهة الخ) لان النظر في الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى
ليس فيه سبحانه حقيقة قط سوى حقيقة ﴿ ٧ ﴾ الوجود فهو الظهور والورود ذاته ظهر لذاته فلا يتصور ان يخرج

كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته فانه يعلم أنه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد
صرح به ابو على وابونصر منهم ويشهده القطرة هذا هو النهج الملازم لهذا المقام
والفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قلما
(قوله وهذا مما وافق الى آخره) اعلم ان الحكماء في اثبات علمه تعالى بذاته
وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بيته حيث أثبتوا اولاً علمه بغيره بالايجاد
الاختياري ثم أثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون
عليهم بان الايجاد الاختياري اما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم
فان مآله الى الايجاب كما يحجب النار الحرارة وثانيهما اتهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد
اولاً ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم باله باله بوجوب العلم بالمول كاصرح بعض المحققين
بقوله هذا اما الاشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اولى الاستلزام المذكور (قوله
هذا هو النهج الملازم لهذا المقام) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف
المسند للحصر اى لا للطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذا المقام مقام الاختصار
وان خسر المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحل تعريف المسند اليه على حصره
في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمة
لمقام اثبات العلم بذاته وبغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته
في كتب الحكماء كان الكلام متضمناً لما قدمنا من اراد المتكلمين على الحكماء
في هذا الطريق ايضا اذ لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ
كالابتنى (قوله بنهج آخر الخ) غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت وذلك
النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهوى من كل وجه بمعنى انه
غير مشتمل عليها كالايجاد ولا متعلق بها فعلق التذير والتصرف كالنفوس وكل مجرد
كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بمافيه انظار وبان يقال
هو تعالى بعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ماعداه اما الاول فلان العقل المتفصل
حضور الماهية المجردة عن الملائق المادية لثبوت المجرد القلم بذاته وهو حاصل
في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير ذاتية عن ذاته فيكون عالماً بذاته واما الثاني فلانه
تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم باله بوجوب العلم بالمول وفيه

(قوله فانه يعلم انه هو
الذى يعلمه) يعنى ان العلم
بالشئ يستلزم كون العالم
بذلك الشئ عالماً بأنه هو
الذى يعلم ذلك الشئ
والعلم بأنه هو الذى يعلم
ذلك الشئ يعلمه بذاته
وبكونه عالماً بذلك الشئ
على ما يشهده القطرة
السليمة (قوله وهذا مما
وافق الخ) اى كون العلم
بالشئ مستلزماً لكون
العالم به عالماً بأنه هو الذى
يعلم ذلك الشئ مما وافق
فيه الفلاسفة مع المتكلمين

وصرح به الشيخان ايضا ويشهده القطرة السليمة (قوله وهذا هو النهج الملازم لهذا المقام) اى الطريق
الذى سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يباينه هو الطريق الملازم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع
المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها

لاعلى ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زماميا واما على الوجه (كا)
المقبس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراكه الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الحسابية فننوع به انما هو بالقياس التالى بالنسبة الى الواجب عزاسمه الفى وقال سابقا
والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلوماتة تعالى فى كل وقت ليس فى علمه كان وكاشا
ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها اذلا وابدا واما كان ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا
بني ان يحقق هذا الكلام ويجتزأ عما يشرح فيه الاوهام انتهى

وكان الجزئ المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون علما به لاعماله فالقول
بانه لا يجوز ان يكون علما به لا متناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلي بامر آخر يمارسه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري
كاتبونف عليها العلم بالمتشكل الجزئ يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئي
فامل مرادهم بالمشكلة اهم من المشكلة بالذات كالأجسام او بالعرض كموارضها
التي من جعلتها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة الغير المتغيرة للأفلاك على زعمهم
ولاسائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بأن الشكل في التحقيق هو الهيئة
الحاصلة من جهة الاطاحة سواء للمحاط اوله محيط فان غايته ان يكون لكل من المحاط
والمحيط شكلا حقيقة لان يكون الاشكال مشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط
هيئة اخرى حاملة لها من جهة الاطاحة واجاب المتكلمون ع الاول بأن التغير الاكبر
ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الإضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة
اوصفة حقيقية ذات اضافة فعل الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني
تغير اضافة فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسيائية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها
في الواجب لجواز حصول ادراك المشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
الجزئية بصفة السمع لكن الاشعري ارجعها الى صفة العلم (قوله وهذا دأب
الفقهاء) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدسنا من ادلتهم
ادلة نقابة قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة لنسخ
منهما فذلك التخصيص حكم يختلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه فاما ان
يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض
مجاريه مانع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون
الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه القدس العالى عن الزمان والدمر
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه القدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب الحاشيات بان اعتراضه واود على ما فهمه من كلامه
لاعلى مراد الشيخ كاحققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان
ذلك العلم زمانيا اى مختصا بزمن دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان
وغدته في زمان آخر كما في علمونا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون
الواجب تسالى علما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج

فمنوع بل انما هو بالتقريب
الينا بالنسبة الى الواجب
عزاسه (قوله تخصيص لذلك
الحكم الخ) ممنوع لان الواجب
العلم بالهيئة العلم بالمعول يدل
على احاطته تعالى بجميع
المعلومات من الجزئيات
والكليات على ما هي عليها
واما كون العلم بها جزئيا
او كليا او لا هذا ولا ذاك
فامرا آخر موكل الى المبرهان
آخر ووجب ان لا يكون
علمه زمانيا تنزيها له عن
التغير لا يقتضى تخصيص

مجرهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تضارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالمة يوجب العلم بالمعول ولا يوجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي

عنه في زمان كذا بسببه بالجل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع الازمنة لجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلاحال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان اللائق باصولهم في العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لاستلزام الاول تغير العلم والثاني الاحتياج الى الآلة الجسمانية كما قال الامام في هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يابه قولهم ان المادة المتقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لاقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في العلم بالحصولي الارشائي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب فيلزم اقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورد بينه وبين ما ذهب اليه المحقق الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه (قوله فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب) اي قولهم بنى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئى يعنى ان التانظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالمة يوجب العلم بالمعول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالمة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعول وانما يوجب العلم بكافى اثبات الشيء بدليله الذى المشاهد فقطضى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوماه تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلا تخصيص للدليل ولا مقتضاة في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تخصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة الجسمانية المتوقفة عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملاحظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظرا ان الفلاسفة يقولون بنى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالمة يوجب العلم بالمعول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لا يكون تخصيصا له لانه يوجب العلم بالمعول ولا يوجب الاحساس وفيه نظر اما اولا فلان نسبة نفي العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لا يمكن الا بالآلات الخ في حيز التمتع واما ثالثا فلان التخصيص من الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالمة العلم بالمعول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بانه لا يمكن ادراكها الا بالآلات تخصيص فلا فرق بين

متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب
الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بخواتمقل لا بطريق التخيل فلا يزب عن علمه
مقتل ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التقل لم يكن
الحقيقية اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشككة من حيث انها متغيرة ومتشككة فيكون
نقلا بعض اشياء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كاقال الشارح (قوله
وما يجري مجريها) في كونها آلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كان غير الحواس
المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان النفس الناطقة المجردة هي قبل اصفائها
بصفة كالمم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك
الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة
جسمانية بخلاف ادراك المتشكك من حيث التشكل فلذا استدلوا على نقي العلم بالمتغير
ب لزوم نفس التغير الحال في حقه تعالى وعلى نقي العلم بالتشكك بلزوم الاحتياج الى
آلة جسمانية وامانها قلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية
من خواص الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز طائل انه تعالى يوجد تلك
الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوده كلية منحصرة فيها
بحسب الخارج بل الحق الحقيقي بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا
بسبب قوة جسمانية وهو حاصله تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلى وجزئى معلومه
تعالى بكل علم كلى وجزئى (قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة) اى على
توجيه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات
بخو التقل اى يعلم شئيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة
زيد بتمريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها محتص بزيد منحصر فيه بحسب
الخارج وان لم يتحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية
مالم يصير وكذا الكلام في السموات والمشمومات وسائر المحسوسات لا بطريق
التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصصح
لا حصار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيوبتها عنه وذلك الاحصار
هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله العلم الشئيه بالتخيل
كايصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية بالاستحالة
مسئلة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئى الشئيه بالعلم الجزئى الحاصل لنا بطريق
التخيل في عدم قابليته للتكثر بالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت (قوله فلا
يزب عن علمه تعالى) المزوب بضم العين المهمة والزاء المسجدة القهاب
والزوال والذرة الخلة الصغيرة وما يطير في شعاع الشمس من النار وفي هذا الاقتباس
إيماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ فانيها
ان يكون كل شئ معلوما تعالى لا معلوما بكل علم كلى وجزئى فن اين تكفيرهم

الصواب وغيره (قوله قلت
حاصل مذهب الخ) حاصله ان
الحكم كلى وان تخصيصه ليس
مذهبهم وانه لا معارض
يقتضى تخصيص هذا الحكم
الكلى وعدم العلم بالجزئيات
على وجه جزئى لا يقتضى
عدم العلم بها من حيث انها
متغيرة فتشفيق المشنعين
ساقط عنهم وانما اثبتت
من نصب

ذلك العلم مانعا من فرض الاختراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتحليل يدركه هو تعالى على وجه الثقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوسف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

(قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكك فاذا نقوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وهو ككفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالواهما من المقولات الثانية في التحقيق فلقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم والجزئية ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التحليل فهو تعالى يدركه بطريق الثقل فالاختلاف يتناوب بين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لتأدته تعالى لا في المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم تعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى يزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئي به وتانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بمحصل صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصولا لاحضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ما يستثير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والتمتيرات - حضوريا كون صورها المرتقمة في العقل التام حاضرة عنده تعالى بذواتها كطولنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كطولنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما تانيها فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لا مثاتها وشبهها الخالف لها في الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وتانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية وليس تحقيق اذ قد يتلقى العلم بالمعلومات في الخارج كالاعتناء فلو كان المعلوم هو

المتصين عليهم) قوله يدركه هو تعالى على وجه الثقل الخ هذا على تقدير ان يكون علمه حصولا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من التحوين فلاو الحق ان علمه تعالى لا ان لا يتصف بالجزئية لا يتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها والا يخرج عن علمه متقال ذرة ولا يقوت عن ادراكه مقدار حبة (قوله صفتان للعلم الخ) يبنى الصورة الحاصلة من حيث هي فان اطلاق العلم عليها شائع في مقامه الاعيان الخارجية وهي المتصف بالكلية والجزئية لا العلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتسفة بالاوراش المعنية فانها من هذا الحيثية من الصفات الخارجية ولا يتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعروضهما نفس الشيء من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

علا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم
 فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من
 ان الشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام
 الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد
 المتضامين اعنى المالية بدون الآخر وهو المملوكة ولقد شنعوا على ابي هاشم
 حيث اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا
 لكنها باعتبار قيامها بطلاق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن
 عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم
 متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني
 والخارجي كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو مذهب ابي الشيخان ابن سينا
 والشهاب السهروردي المقتول فالكيفية والجزئية على هذا التحقيق صفتان
 للمعلوم لا للعلم لقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة
 بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا
 بعد تجربتها عن تلك الشخصيات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم
 لا للعلم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية
 فهي بعد تجربتها عن الشخصيات الذهنية قابلة للتكرار بخلاف الصورة الجزئية
 فكيف يكون احدي الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك في التحقيق وان يلزم
 في المشهور ولا يخفى عن هذا الاشكال القوى الا ان يقال اشار الشارح في حاشية
 التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية انفس الشركة بمطابقة
 الصورة لما هي ظلاله كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحل على كثيرين كانتا صفتين
 للمعلوم فلم يلزم فسرها بالاول ولوسلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك
 المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يملكون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان يلزمهم
 ذلك في الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما
 الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فيما بعد
 لو قالوا بانه تعالى لا يلزم الى آخر اى لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لازم من غير
 علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء
 الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم في
 التحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما
 لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل جزئي حقيق له نوع
 فيدر ك بطريق العقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم **(قوله وكذا**
من شنع عليهم الخ) اى حل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم في ذلك
 الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان الشخص

(قوله بناء على ما اشتهر
 بين المتأخرين) الى قوله امر
 داخل في قوام الشخص
 فلى هذا يكون ذوات
 الاشخاص مختلفة بالحقيقة
 المختصة بكل منها فادراكها
 بمقتضاها وذواتها لا يتأتى
 الا بادر تلك الشخصيات
 الداخلة فيها وتلك
 الشخصيات في الماديات
 تكون مادية لا محالة ضرورة
 امتناع كون المجرى
 المدر كة بالعلم مميزة للماديات
 المحسوسة باحدى الحواس
 والممكن لها ماهيات كلية
 فلا يمكن ادراكها بطريق
 العقل فيلزم ان لا يحصل
 العلم بها للمبادئ العالية
 المنزهة عن المادة وشواهبها
 وهذا منشأ التشنيع على
 الحكماء بانهم يغفون علم
 الواجب بالجزئيات المادية
 وصراده وجماعه من ابتناء
 هذا الحل على ما اشتهر
 من كون الشخص جزء
 الشخص وماديا وغير ذى
 نوع هو ان الحاصلين
 لكلامهم على عدم علمه
 تعالى ببعض المعلومات
 جعلوا هذا القول الذى

الشخص كان الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالتشخيص شخص لانوع له

اى الشخص الذى به يمتاز الشخص المميز من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كان الفصل امر داخل في قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ماهية الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكل والجزئى لالماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة بالكلية كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء آخر نسميه بالشخص وذلك التشخيص من شخص بذاته اى جزئى حقيقى لانوعه والا لاحتاج في وجوده الى شخص آخر ينضم الى نوعه ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او يقتضى الى تشخيص من شخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا تقيد الكل بالكل لا يفيده الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم الانتهاء الى تشخيص بذاته قال في حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخيص امر زائد على الماهية النوعية نسبت الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا غاليا من الجنس والفصل والتشخيص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر السمي بالتشخيص من تشخيص بذاته للمسبق أيضا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بهى للمبادئ المالية وهذا منشأ التشكيك على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها اطلاقا لبعض ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به تمازا عن غيره فالفاعل الذى يحمله موجودا بمجمله تشخصا بل الوجود والتشخيص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كائن عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبديل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من التشخيص لانوعه لا يسلط على اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعاليم الاول لا يستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية (قوله) وحينئذ فالتشخيص شخص لانوعه (معنى حين ما كان التشخيص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات المادية المشتملة عليه معلومة بالكلية بطريق التمثل لان التشخيص الذى هو جزء الشخص شخص لانوعه سواء كان داخلا في القوام او خارجا

اشتهر منهم سبيل لهذا
الحل لان هذا الحل
منهم يتوقف على هذا
القول بخصوصه كما زعم
بعض الناظرين (قوله)
فالتشخيص شخص لا
نوع له (اذ لو كان له نوع
كان امتيازه عن سائر
الشخصيات بتشخيص
آخر فذلك الآخر يمتاز
ايضا بآخر وهكذا فيدور
او يتسلسل

اذلميز عن سائر افراد النوع لابد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة
 مشخص آخر قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال
 على كونه شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا
 فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يجي على الشارح ان التشنيع المذكور
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان
 خارجا والظاهر من المبني عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قبل المراد مجرد
 المنشائية لا الاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه في حاشية التجريد لاعن كلامه ههنا
 ويمكن دفعه بان البقي على ماشتهر هو التشنيع المعتد به للنفي عن احتمال ذهب اليه
 طائفة من العقلاء لامطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس بناء الحل والتشنيع
 على ماشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جهة المعلومات
 ماهو جزئي حقيقي مادي لانوع له اعم من ان يكون داخلا في القوام او خارجا كابدل
 عليه جوابه الآتي فان حاصل التشنيع ان من جهة المعلومات ماهو جزئي حقيقي
 لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا ويدل عليه ماشتهر لان الدال
 على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق
 التسقل لان العقل انما يدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق
 التسقل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخييل فيلزم ان لا يكون
 ذلك الشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوما بالكنهه بطريق التسقل فيلزمهم
 نفي العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح اهم لا يثبتون في الشخص امرا
 داخلا في قوامه مسمى بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على
 بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والموارض المختصة به وهو
 انه لو كان الوارض جزءا من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة
 ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما
 بل يكون الحل في الحقيقة حمل الجزء على الكل التمايزين بحسب الخارج وذلك
 باطل قطعا بل الشخص معروض تلك الوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال
 كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخالص بل لا يثبتونه اصلا
 لادخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالموارض الخارجية
 كالكيف والكم والابن وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع
 واما بالوجود الخالص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شأنه
 ان يدرك بالحواس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى
 التكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كاسبق منه وقد تقرر عندهم
 انه مامن كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثاني فلانه عند الحكماء معقول
 ثان لا يحاذي به امر في الخارج فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج

الجلبي الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بمرض حاله مسبق بامتيازه عن صاحبه والا لم يخص فرد بمرض مخصوصه وفرد آخر بمرض اخرى بل لكل يكون مشاركا في الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالامراض الخارجية) فمع يمكن ادراك كل منها بطريق التمثل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك الامراض ذو ماهية كلية عندهم على ما يصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النوع من الوجود الخ) اي لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في حواشيه على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فتوهمها منحصر في فرد وان كانت مادية فختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حمص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود

وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالامراض الخارجية بحسب النظر الجلبي واما بحسب النظر الدقيق بمنزلة او محسوس باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين فلا يكون امتيازهم بالانواع له لادخالي قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازهم بالانواع له محسوسا باحدى الحواس وايدى بقوله والامراض والمعروضات الخ كما قال وكيف يشون بمكانات النوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حسروا اعيان الموجودات من المراض والجواهر في المقولات العشرة في الاجناس العالية فكل يمكن ولومن الجر دات له نوع وبالمثل ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يمدون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة ففي قوله بل امتياز الخ ترق وهذا البيان سقط الاوهام من جهة ما قيل ان اريد المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها باخلة في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة في العشرة على انهم لم يثبتوا دليلا على هذا الحصر كافي المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئ محمول في التحقيق فالكبرى المطلوبة القائلة بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسطلا لماهية كلية كذا الواجب والتشخص ولا بد لتي ذلك من دليل انتهى اقول ولا ينبغي ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حل على معنى كون التشخص مملا بالماهية بالذات او بواسطة لازما فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان حل على معنى كون التشخص عين الذات كافي الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم يمكن لانوع له قطعا على ان المراد هنا حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقبله الله قطعا (قوله فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالعين الخ) وفي انهم ادعوا كون العين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه بانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخل في قوامه مسمى بالعين والتشخص وليس بصحيح لان كل من تلك المراض ثابت للشخص في الخارج بحيث تكون القضية القائلة بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لاذنية ومن البين ان ثبوت شيء لشيء في ظرف

تلك الماهية مقارنا باعراض وهيات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض

(من)

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الخ) اذ التحقيق ان الوجود ليس امرا متفصلا الى الماهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو امتزاج متشأن نحو استناده الى الوجود ﴿ ١٧ ﴾ الحق الواجب المطلق فكل موجود كانه يكون مبدأ

لا تارة بنحو استناده لخلاص كذلك يكون به امتزاج عن جميع ماعده قال شارح في حواشيه على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية انه كانت مجردة فهو ممتنع في فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض واليات ينضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيره بالاضمار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد الخاص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى اتعاقب لتشخصها وامتيازها

فامتيازه بنحو وجوده الخاس بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له في ذلك الطرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك الموارض له ولوقلية بالذات فلا تكون تلك الموارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك الموارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك الموارض لتبدل الشخص عند تبديل الموارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبديل عوارضه في كل وقت وهذا دليلان اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت ويحج على الثاني انه يجوز ان يكون المشخص في الواقع هو الموارض اللازمة الفير المتبدلة (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاس) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الخيبي ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلي الطبيعي في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لانتقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا في الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث يترفع منه لامن غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص ولما مقارنة هذا النحو لتلك الموارض المتخصصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متافقة فمادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التي بها يمتاز عندنا) اى لا ينسب التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس التشخص الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشار الى الاصطلاح المشهور بان يقال لمل مرادهم من جعل الموارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لانفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك

وانذلك لا يشبه عيانا عند تبديل (٢) ﴿ كتبت على الجلال ﴾ (ثي) الاعراض هذا كلامه فم ان تكفير المكفرين لهم وتشبيههم اليهم مبنى على تصور فهمهم لقواعدهم وقساد نظرهم في شواهدهم

وماهيات تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية

الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بمرارض خصوصاً وعند بعض آخر بمرارض أخرى والمرارض والمرضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئية شيئاً داخلاً في قوامه ليس ذلك داخلاً في الكل بل هما نوعان من الادراك يتماثلان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صواباً او خطأ فان ما يفوقه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على ما فصوله في موضعه فكما ان كثيراً من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول يرجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كاشتراها اليه

(الاعراض) اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لافي نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفية وكه وعند البعض الآخر بآبته وملكه او بالمجموع وحاصله لو كان المراض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع المراض القائمة بالشخص مشخصة في الواقع والمطلوب ان لاشئ من المراض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون المراض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصة في الواقع لانا نقول فعلي هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء كان التشخص عين الوجود انطاس او كانا ملازمين كايده عليه قولهم كل موجود مشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلام هو ان غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون الشخص في الواقع تلك المراض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع المراض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كالمسائل والفارابي وغيره * واعلم ان الوجود الذهني عند متبنيه كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا وما عند الثاني فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (قوله) بمن يقول يرجوع السمع والبصر الى العلم كاذب الى الاشعري وخالفه الجمهور والتزاع مبنى على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مختلف للعلم عندهم فلقاتل ان غاية هذا الاربع ان تكون المسوغات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانتكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكل منه بكثير لكن ذلك

(قوله سواء كان صواباً او خطأ الخ) فكيف اذا كان صواباً محضاً وحققاً صريحاً (شعر) وكمن من غائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم * وزدني اعتقاداً نفسي فاني بنفسي لكل امر غير طائل *

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر بخصوص الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها عنوان للشخصها وامتيازها ولذلك لا يشبه علينا عند تبديل الاعراض (قوله فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات) فانهم حصروا الممكنات في المقولات الشرة حتى قال المعلم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئاً خارجاً عنها

(قوله رأى الكل) أى الشعور ﴿ ١٩ ﴾ الكل والارادة الكلية وذلك لان نسبة الكل الى جميع الجزئيات

على قدم سواء فلا يتخصص
مراد جزئى بل لا بدله
من شعور جزئى و ارادة
جزئية ثم اعلم ان هذا
فى علم الجواهر القدسية
بناء على ان علومها بما
سوى ذاتها وصفاتها
الانضائية حصولية
ارئاسية والا فلعلم البارى
تعالى شأنه ليس بمحصولى
فلا ينصف بالكلية والجزئية
وهو يدرك الاشياء كلها
على ما هو عليها فى الخارج
وفى انفسها فلا يتجلى
ورود هذا البحث عليهم
ولا يشتر فى دفعه عنهم
الى الجواب الذى اورده
الشارح وغيره مع ان
تقييد الكل بالكليات
الكثيرة انما يفيد انحصار
النوع على فرد واحد
بحسب الخارج لافى العلم
السابق على صدوره
عن القائل ووجوده
وعبارته الشيخ فى الاشارات
الرأى الكل لا يثبت
منه شئ خصوص جزئى
قائه لا يتخصص جزئى
من دون جزئى آخر
الا بسبب خصوص لى لعمالة
يقترنه ليس هو وحده
وقال المحقق السوسى

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور
الجزئى حيث قال فى الاشارات رأى الكل لا يثبت عنه الشوق الجزئى

الاكتشاف هل يرتب على صفة العلم كاذب الى الاشعري اوعلى صفة اخرى هى
السمع والبصر كما ذهبوا اليه فيكمل مفهوم جزئى لعلهم بواسطة الحواس على
الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئى الاكل بواسطة
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون
بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون
بعض اليوم الجزئية حاصلنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك
من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى
فأيدى كلامه بذلك الارجاع مما لوجه له قائه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع
لنفي الاكتشاف على الوجه الجزئى لصح التأييد وليس فليس (قوله فلن قلت قد
تقرر الخ) ابطال لتوجيه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة
الخ ومنشأه ما سبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كاشف اليه
اذعى تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تفعله بما فضلا عن
تفعله بالوجه الجزئى وحاصل اليراد ان الجزئيات المادية صادرة عنهم عن الواجب
تعالى بالاختيار بمعنى الامم الجامع للإيجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل اليجاد فلا يتوقف العلم الجزئى
بالشئ على وجوده عنهم فضلا عن الاحساس به فيطوئ التوجيه السابق اما العسرى
فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى
بالاختيار بمعنى الامم واما الكبرى فلما تقرر عنهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار
ولو بالمعنى الامم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول
لوصح التوجيه السابق لكان علم القول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكل عنهم
لاستحالة الآلة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عنهم معلومة
بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى
لانها اما صادرة عن الواجب او عن القول بالاختيار عنهم وكل ما صدر بالاختيار
فهو معلوم للمصدر بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى
قد ظهر ان هذا اليراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة
على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (قوله رأى الكل) لعل مرادهم من رأى
والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكل والتصديق فائدة مبهمه او التصور
المقارن بذلك التصديق فيكون رأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن
بالتصديق فائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا يثبت عنه الشوق

قوله لا بسبب الخ اشارة الى كيفية ثبوت الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا يثبت عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم



(قوله وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء) ﴿ ٢٠ ﴾ قال صاحب المحاكات ان المراد ان

الكل نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يخص مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدله من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكل كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئى فكما انه لا يثبت من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا يثبت من الشعور الكل شعور جزئى والمراد بالرأى الكل الارادة الكلية والشعور الكل (قوله وربما ساءها بعضهم نفسا متطبعة) انما قال ذلك مبالغة في كونه متطابعا منه وذلك البعض هو الامام الرازى زعماء منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شيء لم يذهب اليه فذهب اليه فان الجسم الواحد يتمتع ان يكون ذاتين اعنى ذاتين متباينين هو آله لهما ما بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيقوم بهاوى تدرك الجزئيات بحجم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هي باعتبار تحريكها قوة باعتبار آخر صورة كافي نفوسا (وهو)

وبينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس الجردة قوة جسمانية هي مبدأ تحيلات الحركات الجزئية وربما ساءها بعضهم نفسا متطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو الجزئى الشوق الى الفصل جزئى معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لتلك الفعل على الترك عندهم والتعير عن التصديق بالتصور للاماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخييل كاقيل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بان نسبة الكل الى جميع جزئياته) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كل نسبت الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكل لا يثبت منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيع من غير مرجع بل لا بد بمد ذلك ان تصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها لترجع على غيرها عندنا فيثبت منه الشوق الى خصوصيتها وانت خير بان الشوق الذى هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق من ان موجدا لكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذ لم يمكن الكسب بالرأى الكل فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على غايته الى هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فيثبت صدور الاشك ان الفعل الذى يكسبه البدن عند اهل السنة ومحقق الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الآخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علونا الجزئية بنفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر محض الجواب الاتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يوضح عندهم اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما ينافى التوجيه السابق لبيان ان الواقع كاذكروا هكذا يبنى ان فهم الغام (قوله ولذا اثبتوا في الفلك الى آخره) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئى اولاجل ان الرأى الكل لا يثبت عنه شوق جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس الجردة لهاتى هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الى قوة جسمانية يرسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فيكون مبدأ وآلة لتخييل تلك الحركات ومنه يثبت شوق جزئى الى كل حركة وبما قد ذلك الشوق بالتصديق بان في كل حركة كالا مؤدى الى التقبى بالمبادئ العالية التى جميع كالاتها بالفعل كقاتلوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله وربما ساءها بعضهم

بحجم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هي باعتبار تحريكها قوة باعتبار آخر صورة كافي نفوسا (وهو)

ان الله تعالى قاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى . قلت قد صرح بعضهم بان المعلوم الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والمقل والفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا

وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ماوردته الطوسى على الامام من ان اثبات نفس لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجنسية ولا يحدود فى اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحدود فى اثبات نفسين مجردتين (قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره) يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كابدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصر حين لاعتن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه ياباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع لزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بغير القاعدة المقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ماهو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما للمسيئنه ونحن نقول لاحاجة الى التأييد بتصریح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى ما بهم الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذا لم يوقف الادراك على الآلة الجنسية عندهم وجب حله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجنسية بالمعسوم وانما يتعلق بالوجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بمد غيورها عن الحس المشترك عندهم كابدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) لان ما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجع لا يجرى هنا للمقابل اذ لجزئيات لا مثل لفرد اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما منحصر فيه لامتياز غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا المتعين ان علل بالمالية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها فى شخص والا فيفشل محلها فيجوز تمددها بتمدد القوابل اما بالذات كهبولات الافلاك القابلة لاصورها الحسية وكالتلف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهبولى العناصر الاربعة قائما واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعد القابل للذات ولا بالاستعدادات انحصار المالية الحالة فيه فى شخص واحد كهبولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقة نوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواثف وشرحه قد ظهر ان المحصر

وابدأنا بشيها (قوله يصح صدوره عن رأى كلى) وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية للحصول فى الواقع فلا يكون نسبة الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى

ومن البين انه اذا ثقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرًا في فرد يكون هذا الفرد المركب لامتثاله من نوعه

ماحيات القول كل في شخص لكون تلك الماهية علة ثامة لتعينها المعين المبالغات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للعادة فيمتنع لها فرد آخر امتثالا بالذات وبالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل ما استمد للوجود يجب ايجاده وما لم يستمد يجب عدم ايجاده فليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة قصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التمدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون يكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة والايحاد في نفسها عندهم وان كان امتثالا بالغير في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعي وقول النطقين بامكان شمس اخرى مبنى على الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم لم يجبه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بيته لم يجوز الصدور كسبا عن رأي كلى لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد ولذا استدلل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافضاله بانه لو كان موجدا لافضاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حق المقام ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثله من نوعه كالفعال والشمس لا بما لا مثله من نوعه كزبد وهذا الحجب احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زبد ابن الفلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولوسم فالعرض المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا ألا يرى ان الماضي على القدمين صادق على مثل الدجاج ومرضى الاظفار صادق على مثل القرس مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضي المختص بزبد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعرض منحصرة فيه لما قدما من ان مامن كلى الا هو نوع لما تحتته من الجنس فيكون ذلك الفرد المركب لا مثله من نوعه الذي هو المجموع المركب من ماهيتي العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعرض لتلك العارض المختص به من جملة ماسد عن الواجب تعالى كما ان مبدأ ذلك العرضي من جلته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبنى الجواب

(على)

(قوله ومن البين انه اذا ثقل كل معروض وعارض الخ) بلى اذا قرر انه يصح عندهم صدور العلول الذي لا مثله من نوعه عن رأي كلى فتقول انه يصح صدور كل شيء من الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى ثقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا ثقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المعرض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرًا في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعرض والعارض مثل من نوعه فيصح صدوره هذا الفرد عن هذا الرأي الكلى كما يصح صدور الشمس والقمر الفاعل عن الرأي الكلى المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى سارتا منحصرتين في الواقع في ذلك العلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار ثقل الماهيتين المنحصرتين فيه

على انه فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلامهم بأن الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع

على تعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المعروض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لاني الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى الملاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد ونحوه كما توهمه من قال فيه ان يكون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتقاربان جملا ووجودا والا لامتنع الخل بينهما فمبدأ اشتقاق العرض كالضحك موجود بمجمل آخر (قوله على انه لا فرق الى آخره) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعرضه التخصيص به فلا حاجة لنا في تصحيح الصدور عن رأى كلي منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبني على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرض المنحصر في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضيه ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا تخصص لعدم الفرق فقد دل الملاوة على ان مراده من المارض في هذا المقام هو العرض المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من اقاربه فضلا عن كونه منحصر فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يجي عليه ان عدم الفرق بينهما اما يصح اذا كان الایجاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالمعارض المنحصر يكون إيجادا للمعارض لا للمعرض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيبضح ما ذكرنا بقي هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والمعارض يلزم الترجيع المذكور ونقي العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئي الا يرى اننا نحكم بانحصار مفهوم الخلق في الواجب تعالى مع اننا لانعلمه تعالى الا بوجود كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود (قوله ويمكن التوفيق الى آخره) يحتدل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان قال لكن بقي التناقض بين كلامهم احدهما قولهم الرأى الكلي لا يثبت عنه شوق جزئي وثانيهما قولهم الملول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

(قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم) قال في حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور الشئ عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور شكل منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصر في ذلك الفرد وما لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور الملول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان (قوله ويمكن التوفيق بين كلامهم) اعنى قولهم ان الرأى الكلي لا يثبت عنه شوق جزئي وقولهم ان الملول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصور من وقوع الشركة والثاني ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور
مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني
ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر في فرد فلا ثبت
النفس المنظمة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يحجب فيه الافهام ولذلك اختلف فيها
كل منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلي في القول الثاني بالمعنى المشهور ولذا
احتج الى تقييده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون
مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة او حكما مجازا
بحرمة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك ولا يحتمل ان يكون جوابا
آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض
والفرق بين جوابي التناقض ان الاول مبنى على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل
في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اى ماتمده افراده بالفعل في القول
الاول والثاني مبنى على ان الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة
في كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل
الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم (قوله) والثاني
ماهو مشترك بين كثيرين) اى ماتمده افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالاسنان
والفارس واما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون
مثل الشمس والعقل القسما كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع
القسما في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشراف
الذي هو الانسان على غيره والا فهو انما صرح في التعريف الاول لان المراد
من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع
الامور الخارجية عن تصوره وللتخصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل
كلي ولو كليا فرضيا كالاشياء مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع
العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير
من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجد لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع
قالصواب الكثير (قوله) ولكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم
من التصور الجزئي الصحيح للصدور ايجابا او كسبا شاملا لكل المنحصر في فرد
وحاصل هذا اليراد بالسطر السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم
من التصور الجزئي ما به الكلي المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة الطبيعية
في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكل منحصر
في تلك الحركة واما ثبت تلك القوة عندهم اذ انوقف صدور تلك الحركة عنها على
تصورها على الوجه الجزئي الموقوف الى آلة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول
هنا مدقوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة في النفس للجسم

(قوله اختلف فيها)
الح) والمذكور ههنا
ما يصح ان يلتفت اليه
وينظر فيه وماعدا ذلك
من الاقوال فلا يستحق
لذلك فلو حمل البين على
ماهو اعم من المعين
بحسب الخراج والتحمل
يشمل مذهب من يقول
بان صفاته تعالى لا هي هو
ولا هي غيره ولو اريد
من الصورة المجردة القائمة
بذاته تعالى ماهو الموجود
بالفصور العلم يشمل
مذهب من يقول بزيادة
كلى (قوله) ولكن يبقى
انه يمكن حينئذ في الفلك
تصور جزئيات الحركة
بحيث الخ) قال في حاشية
التجريد وما قيل في الجواب
من ان النفس مع الارادة
الكلية امر قارو العلة
الثامة بالمضمم اليها امر
غير قار يستحيل ان يمتضى
امرا غير قار والا يلزم
تخلف المعلوم عن العلة
لا يدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ

صفاته تعالى عنه (قوله)
غير قائمة بشئ (الخ) ينفي
ان يكون مراد افلاطون
من هذا القول بنبه هذا
القول الاول وهو اوثق
الآراء بناء على ان الحوادث
كلها مع كونها مسبقة
الوجود بالعدم حاضرة
عنده تعالى غير قائمة عنه
اصلا لا ساطعة بوجوده وجود
الموجودات كلها وتعالى
عن طرق لسبب القبل
اليه والبعد وتخلل حيث
وقد وان ينصور بالنسبة
اليه حالة منتظرة او يعتري
على عظم شأنه امكان
وقوة وهذا واضح وان
عجز عن تصويره الاوهام
ولا يلزم عليه حدوث
العلم ولا زيادة على الذات

آخر (قوله) وعلمه بغيره
من الممكنات عين
المعلومات (فيكون علمه
بها علما حضوريا وهذا
يتنافى كون علمه تعالى
ازليا وكون المعلومات
حادثا

والجسائيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرسمة في القوى بتجريد
الشخصات كادل عليه كلامهم في القسمل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا
حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبيه
لما بينها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الا كنه ماهية اللون ولا المئين ماهية
لثة الجماع فاذا كان الفلك قائدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطابق
الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التي هي مبادئ اشتقاق عرشييات الحركة فضلا
عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن قائدا لها اذ حين ماتحت الحركة المعينة
كالدورة المعينة مثلا ترسم فيها صورته الجزئية فيصور النفس الفلكي الحركة الاسمية
عقبيه بكل منحصرفيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يجعل مرادهم
ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على
تصورها الجزئي السابق على وجودها مع قولهم يتوقف الادراك الجزئي على تلقى
الآلة الجسائية مع استحالة نقلها بالمدوم في الخارج وهل هذا الانتقاص صريح
(قوله) فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى (اعلم ان للعلم عندهم مئينين احدهما
نفس الادراك والثانيها مبدأ الادراك ولذا تراهم في اساس العلوم يطلقونه تارة
على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة
عن الصورة على المذهب الاصح اى مطابق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت
صورة خارجية اى هوية موجودة في الخارج كما في العلم الحضورى او صورة
ادراكية كما في العلم الحضورى كما ذكره في كتبه كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة
والعلم بمعنى مبدأ اكتشاف المعلومات وبين المئينين عموم من وجه تصادقهما في
ذات الواجب تعالى في علمه بذاته وفي الصورة الواحدة الاجالية في علمه تعالى
بغيره كما بينتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة
الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التي هي مرآة للملاحظة قائما مبدأ لاكتشاف ذلك
المعلوم لالساثر المعلومات ويصدق المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه
تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة
الاجالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء
وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات
لان اتفاقهم في المعنى الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول (قوله) وذهب البعض
الى ان علمه تعالى (لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره) صور مجردة غير قائمة
بشئ () من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهي التي اشار اليها
الامام حيث قال جميع ما تنصوره فلها وجود قائم عنا اما قائم بنفسها كما يقوله

افلاطون او مرتسة في العقل اتصال كما يقوله الحكماء فلي هذا يكون المثل
الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لان تصور الكل وصور الجزئيات ولو
من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتأهين
من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمقول واسطة تسمى
عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود
من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات
والعلوم والروايع مثل قائم بذاته معلق لافى مادة وحصل يظهر للحس بمعونة
مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يطل
اى ظهوره كما اذا فسد المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم
عظيم الفسحة غير متناه يجذب هذا العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول
صانعه ومركبته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ما قاله
الاقدمون ان في الوجود طاماً مقداراً غير العالم الحسى لا يتلقى عجائبه ولا يحصى
مدته ومن جهة تلك المدن جالفاً وجابرساً وما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلقة ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن
والشياطين والقيلا ن لكونها من قبيل المثل والنفس الناطقة الفارقة الظاهرة فيها
وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكشافة وغير
ذلك بحسب اعتماد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن
التالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الحواس
الظاهرة والباطنة فتتذ وتأنم بالذات والالام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال
مقدارى في هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة
والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقدارى بعض المثل الافلاطونية
لانه كما ثبت صورا معلقة مقدارية ثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات وحكم
بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد
من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا
قابل للتقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام والالام فان الانسان منتصف
بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلاً قابل للتقابلات والام تعرض له فيكون
في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معرضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلاً
لما يقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك في وجوده وجزء الموجود موجود
في الخارج فالقابل للتقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان
مجرد موجودا في الخارج وهو بينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد
عليه ان ذلك الفرد القابل هو بينه الملهية المجردة عن جميع العوارض والحكم
بوجودها فلي البطلان لان كل موجود في الخارج متين منتصف ببعض التقابلات

(قوله ونظام عبارة الاشارات يشعر الخ) هذا الاشعار في الحيز المتع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومة لها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة الوازمن من الذات متباينة او غير متباينة لانتم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى انتهى لامثال يفهم الاماهة المفهوم من عبارته الواقعة في الشفاء الناطقة بنبي كون علم الباري حصولا لا يريد من عروض الوازمن الكثيرة الاضافية والسلبية ما يجله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعرض وحصول نسبة المعرض وحاصله ان كون الواجب على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضي ان يدرك ذاته بذاته اذهو نور قائم بذاته وعين الوجود ﴿ ٢٧ ﴾ والظهور فالذي يصدر عنه ليس يصدر الا من حيية العلم لعدم تصور

وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون بنفي الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط النضرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول بدر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسموه رب النوع ويسير عنه بلسان الشرع تلك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ملعبة السانية مجردة موجودة في الالعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالمجلة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون ثورية اي من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففي قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية **اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره)** حيث قال « واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته » لا بواسطة صورته « ثم يلزم قيومته » مفقول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدوير الخلق وحفظه والمراد هنا علمته لجميع ماسواه « عقلا بذاته لذاته » قبل حال من ضمير قيومته اي حال كونه طالما بذاته ويمكن ان يكون

لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما يبدء من حيث هو علة ما يبدء من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأي السخيفة ناسبا على المحقق الطوسي وغيره والافا الشيخ يرى منه ومن امثاله

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك) وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة في الذات متقومة لها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة الوازمن من الذات متباينة او غير متباينة لانتم الوحدة والاول تعالى يمرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابدا الاشياء عن الكثرة مع انها لصف الانثيين وثلاثه وربع الاربعه وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجية قدح في وحدة المعرض

ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قادمة في الوجدانية واستوضح ذلك من الوحدة فانها مع كونها ابد الاشياء عن الكثرة يلزمها ان يكون نصف الانثيين وثلاثه وربع الاربعه وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم يرى عن الملائق والمهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات مجال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل

(قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة لمخ) حاصله انه جل ذكره يدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول سور خارجية او ارتسام صور ذهنية بل يدرك كل ما يتصور ادراكه ومن شأنه ان يدرك به ادراك ذاته وذلك لان كل ما هو داخل تحت الوجود فهو ﴿ ٢٨ ﴾ صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكرر فيها صورها في جوهره تعالى او بصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعولاه يلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخلية في الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة الوازم من الذات » سواء كانت « متبانية » كالمقول « او غير متبانية » كالصفات « لانتم الوحدة » اى لا تخلل بها اذاتلثة خلل في الحائط « والاول تعالى يرضى له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاناثير ذلك في وحدانية ذاته تعالى « وحدة حقيقة بحيث لا تعدد بالذات ولا بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتبانية ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يقادر من اللوازم الإضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك الاعتبارات والاولى ما قبل تلك العبارة مذكره في العلم الاقصى والتسلي حيث قال « الصورة العقية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة انشراحية مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يسير لها وجود من خارج مثل ما منقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني » فلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد تقدم العلم الواجب على وجود الاعيان ولو قدما بالذات لامع ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى (قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض قدما ذاتيا اذ الدفعى الآتى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علم للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكرر بها) اى في تلك الدفعة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها (صورها في جوهره تعالى) اى في ذاته تعالى (او يتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات كشعر الادراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور عنها بالمعنى القوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته قصور (بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجسمية بالاضافة الجنسية والالهام يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تنصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يضمن من الشق الاول الدال على نفي اصفاف ذاته تعالى بالصور

قادرا كما سبحانه به متقدم على صدور عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة الفاضلة بعلمه في كونه منشأ لا اكتشافها وبطلان ان ذاته التى هو نفس علمه سبحانه اولى في ان يكون علما ومبدأ لا اكتشاف من الشئ الصادر من حيث علمه وجهته ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى في كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة الفاضلة نسبة الضرورة دون الامكان والجسواز مع الرجحان فليس يتأني ذلك ان تفهم من هذا الاول ما فهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الفلك الرابع لمحرك العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب

ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشمارا بان الرمز منه كالمقطع من غيره هذا (الكثيرة)

(قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها) هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

(قوله لانه يعقل ذاته الخ) هذا ٢٩ استدلال آخر في المدعى مبنى على ماقرر عندهم من ان العلم التام بالذات

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفاضلة من عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكذا وفي سياق التقي للمعوم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها وذلك ان يقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجالية الوحدانية لزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقني فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنبيه بل ذلك التعقل الذي (بان يفيض عنها) اي حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صوراً خارجية كما في صور العقول القديمة او صوراً علمية كما في صور الحوادث المرتسمة في بطن العقول (معقولة) هذا هو علمهم الاضراب لكنه يباهى بكون المعلولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضرب عن لازم الكلام الاول اي فلا يفيض عنها صور في تلك الدفعة لامتددة ولا واحدة بل يفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه بنينار في التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخراً عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفاضلة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفاضلة معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد (من تلك الصور الفاضلة من عقليته) يعني صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفاضلة لو كانت معقولة لاذواتها بل بصورها ففاضت هناك صور اخرى لاجل معقولة الصور الاولى ليكون مرأيا للاحتياط ولامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن ذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فذلك الصور الفاضلة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفاضلة ثانيا لاجل معقوليتها وما ليس بالولى لا يقع في حق الواجب تعالى فذلك الصور الفاضلة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب وشار الى دليل الثاني بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ

يستلزم العلم بالمولود على ما يرشد اليه قوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالذات التامة (قوله بل يفيض عنها صورها معقولة) اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى في تعقلها الى صور آخر (قوله وهو اولى بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفاضلة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بخلاف (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وذلك لان العلم التام بالذات التامة مقتضى العلم التام بمولودها دون العكس فان الصلة من حيث هي تامة توجب معلولها للمعين من حيث هو والمعلوم من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة ففى علمت العلة بذاتها المحصورة علم ذلك المعلوم واما المعلوم فاحتياجه الى العلة

ليس لذاته المحصورة بل لامكانه والامكان لا يحوجه الى علة مخصوصة بل الى علما والا فقرر كل معلول الى تلك العلة

لكل شيء فيقول من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات
وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شيء (الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية ويجه على الاول ان العلم يكونه
مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا
على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك
بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لمسا تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة
من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجع وهذه الخصوصية في الواجب
تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم
بجميع لوازمه التي من جعلتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكال خصوصية
ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول
وهكذا فهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون
العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا
لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقوله
علم الواجب تعالى بذاته متعلو على العلم بجميع الاشياء لاكتشاف الكل على الجزء بل كاشف
العلم البسيط الاجالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة
في علم الواجب تعالى وللإشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال (فيقول من ذاته
كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة العقل ومبدأ عندهم هو العلم
بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه
انما لم يحتج الواجب تعالى في التعلق الذاتي الذي هو مرتبة العلم الاجالي بالاشياء الى
صورها التفصيلية المتعددة او الاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى
مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفالصة من عالميته تعالى يعني لو كان هناك صور
ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما
ففس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه لزم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف
الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة
عن عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون العلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم
الاجالي الذاتي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلولات
اجالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحتج الواجب تعالى الى صورها
في مرتبة العلم الاجالي لم يحتج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفالصة
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في عمل آخر فقل هذا يثبت الامر الاول
ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ويحوم حوله بما ليس
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونقي الظن وغيرها من الكلمات الضمنية لان
مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله يحوم حول ظاهر كلام الشفاء) وانما

من غير العلم بكونها
مستلزما لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن
العلم بلوازمها التي منها
معلوماتها الواجبة بوجوبها
ويقبل بشار الاشياء التي
بعد المعلول الاول من حيث
وقوعها في السلسلة النازلة
من عندها ما طولا او عرضا

في هذا الموضوع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته

قال ظاهر كلام الشافعي لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجالي واثبت قيلهما في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الابدان بناء على ان الكثرة المارضة لا تقدر في وحدته الثانية فيكون موافقا لما في الاشارات لا يقال فعل هذا لا يكون مافي الشافعي صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقل مافي الشافعي وان كان صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا فيجوز عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد قيلها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم التل الاطلاعية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صور المعلومات الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيحج من الشارح ان الشيخ ردد على الواجب بين الاحتمالات في الشافعي ولم يعين ان الحق ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مبنى على ما فهمه الشارح من الشافعي وسيجيء تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشافعي بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجالي فتكون تلك الصورة علما اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فلا ضراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولي الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الانصاري (قوله فانه قال كما لا يحتاج العاقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء اتفت الى ذاته اولا (الى صورة غير صورة ذاته) اي غير هويته الخارجية والاطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازدهان صور عندهم مبنى على تشبيه الهوية الخارجية بالحضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم في العلم الحضوري يكون المرآة والمرق متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصيل خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم النفس بذاتها او ذهني كما في علمها بالصورة الذهنية المحضرة عندها وفي العلم الحصولي مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بمجده اتم او برسمه وواعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها انه يستلزم اجتماع متلين في محل واحد بناء على ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان

التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعلقت شيئا بصورة تصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك

الحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود في الخارج والاخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المثلي والجواب الثاني هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول يتجه على كل من الارادة والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والالتمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانه صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين **(قوله لا يحتاج ايضا الى آخره)** هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عن الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتي وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا مشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقبة المقدم قبل الوجدان واما الملازمة فلان تقبل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لملاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لتلك التمثل فيوجب الاقوى بالطريق الاولى **(قوله فهي صادرة عنك الى آخره)** لل مراده الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه منصف لما اسافه في تحقيق مذهب الحكماء من ان لا يؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حله على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون المبدء موجدا لافساله لانه هنا في سدد تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالتكل بملاقة العلية لكل ويدل على ما ذكرنا انه جمل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا لتقابل لا لتفاعل فراه بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك الصورة واحدة ومانتوقف هي عليه من الحيل التي هو النفس وسائر العلل المبدء وغير المبدء وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعني الصادر ومانتوقف عليه بإيجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالى ان لا يتوقف على شيء كاتوهمه الشارح في الوجه السابع الآتي فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب ببناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظلاله الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي

(قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك) ٣٣٣ الصورة شرط الخ (دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية

انما تنكح في تمقلها لكونها
حالة في النفس وامتاع
حصول صورة اخرى
مهما مساوية لها بخلاف
ما يصدر عن العقل فانه

ليس محلا فيه ومن ان الصورة

العقلية ليست صادرة عن
النفس بل النفس قابلة لها

واما حصلت الصورة حالة
في النفس صادرة عن العقل

الفعل ووجه الدفع اما عن
الاول فهو ان كون الصورة

حالة في النفس ليس شرطا
لتمقل والالم تكفى نفس

ذاتنا في تمقل ذاتنا بل
حلول الصورة في النفس

شرط لحصول الصورة
لها الذي هو شرط تمقلها

حتى اذا حصل لها الصورة
بوجه آخر غير الحلول

حصل التمثل واما عن
الثاني فهو ان حصول

الشيء عن الفاعل حصول
للفاعل فيكون حصولا

لغير ذلك الشيء وهو
التمقل اذ لا معنى للتمقل

الا حصول الشيء المجرد
للمجرد وحصول الشيء

للقابل اشغف في كونه
حصولا لغيره من حصول

الشيء للفاعل واذا كان
الثاني كافيا في التمثل كفي

الاول بالطريق الاول

لا يضر ادراكه مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تمقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تمقل ذلك الشيء بها كذلك تمقلها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فانت محلا
العقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تمقلك ايها فانتك تمقل ذلك مع انك لست محلا لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول

هنا اولي من توضيح مراد الشارح فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان
(قوله بل كما تمقل ذلك الشيء بها) لكونها امرأة للاختصاص (كذلك
تمقلها بنفسها ايضا) لان اتحاد المرئي والمرأة فالمقولة عارضة للصورة اولا ولذي
الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كإبري المرأة اولا وبواسطتها الصورة المرسمة فيها
وتحقيق ذلك ان العلم بطاق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس
اولا كالعلماني الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها
معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال مآل (قوله بل انما يتضاعف
الى آخره) يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والاخر
حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور
فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتماثلة بذاتك او بالصورة فقط
اما المتعلقة بذات العقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث
حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون الصورة صورة ادراكية
لشيء ومرآة وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة للاختصاص نفسها هذا باعتبار
كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة
ادراكية هي مرآة لها فان العقل يتزعم عنها صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها
صورة زائدة على ذاتها كما يتزعم الحرارة من الحرارة فيقولنا حرارة النار حارة فهي
من حيث كونها ماله تلك الصورة المتزعمه معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات
فقوله فقط متعلق بالمتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة ومقابل
من جهة تلك الاعتبارات كون العقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس شيء
لان حلول الصورة في العقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضورى
كما يصير به في نظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كان الفاعلية والمنعطفة
المتزعمتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحصولي (قوله
ولا تظن ان كونك محلا) منع للامانة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين
احدهما بان يقال ان اريد انما تمقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة

والى هذا السؤال والجواب (٣) (كتبتوى على الجلال) (ن) اشار بقوله ومعلوم حصول الشيء لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذي هو شرط في تمثلك ايها فان حصلت لك تلك الصورة
بوجه آخر غير الحلول فيك حصل الثقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك الثقل بشرط الحلول فينا وان اريد الثقل بشرط
الحلول فالقائمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حينئذ لان المحلول الصادر
عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبت المقدمة
الواضحة بالمنوعة بابطال السند بزعم مساواته المنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل
فانك تمثلك ذاتك مع انك لست محلها فلولا كان ثقل النفس تلك الصورة الصادرة
عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تمثلك ذاتها بذاتها
لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر
في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن
المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض
يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تمثلك ايها بالعلم الحضورى
لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية
بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى
مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحقيقه في علم النفس بذاتها من غير حلول فليذا قال
فان حصلت لك تلك بمعنى فلوفرنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك
حصل تمثلك ايها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد
استغناء الطبيعة المطلقة فسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المحلولة فذلك ممنوع
لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الآخر
بعدم الحلول فلا يتفرع (قوله فان حصلت لك الى آخره) فليذا اورد عليه الشارح
الوجه الرابع من وجوه البحث الآتى وتأتيها بان يقال ان الصورة الصادرة
عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهي قابلة لها لكونها محلها وحال الصور
الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد ان انتقل تلك الصور بذواتها
مطلقا ليشترط القابلية والمقبولية فالقائمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تمثلك
ايها بذواتها بذلك الشرط وان اريد ان انتقلها بذلك الشرط فالقائمة الواضحة
مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة بالمنع لانفاء الشرط المذكور فيها صدر عن الواجب
تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبت المقدمة المنوعة بابطال السند
بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشيء لفاعله المستقل
ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كانه يقتضي اشتراك الصدور لما قدسنا
ان المراد من الصدور بمشاركة الغير مآله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير
فان قال ان الوجه الثاني من الظن مبنى على كون الصورة الحالية في النفس صادرة
عن العقل الثعال فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها
صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ

الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لفاعله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل المائل لذاته حاصلة له من غير ان تحمل فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تباين بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المتعبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمولوه الاول فاذا حكمت بكون الملتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والحقق الطوسي وبهمنيار من ان تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائل بمنزلة الشروط والآلات (قوله فاذن المعلولات الذاتية الى آخره) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك لم خص الذكر بمد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعلول الاول الصادر لاشروط شيء اصلا لكن مراده مقايضة البواقي عليه كما سنشير اليه (قوله واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره) لا يعني ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدلائل المتأخر وهنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل ايها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستتبدا عند ارباب التحصيل والتسلم احتاج الى تقريره من الازدهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته بالبرهانيات فانسب خطابي وما ياتي برهاني فقل هذا يتدفع كثير من إجماعات الشارح كما سنشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري في ابعاد المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل (قوله من غير تباين بين ذاته وعقله لذاته) اي علمه بذاته (في الوجود) اي في الوجود بحسب نفس الامر (الا في اعتبار المتعبرين) المتوهمين لما لا وجود له في نفس الامر كاتيات الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدله لالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال ذاته تعالى عاقل وعاقل وسقول الا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يتبرله ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يتبرله ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذي له ماهية مجردة لشيء والسائل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اهم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك انه له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

(وقوله واذ قد تقدم هذا فاقول) هذا شروع في اقامة البرهان على المطلوب بمد تمهيد تلك المقدمات وتقريره الى الفهم

في الوجود من غير تنافر فاحكم بكون المملولين ايضا اعنى المملول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تنافر يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثاني متفردا فيه تعالى وكما حكمت بكون التنافر في الملتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المملولين كذلك فاذن وجود المملول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه ممقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الاعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المسائل والفرض المحصل واحد انتهى وما قيل عالميته تعالى يقتضى التنافر ولو اعتبارا ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقيقه بعض المحققين فعمل هذا يكون المراد بتعدد الملة في قوله بكون الملتين تعددا وهو ما لا يطابق الواقع (قوله فاحكم بكون المملولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس الاسرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لا بان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علمية الذات لذات المملول الاول بطريق الابدان في الخارج فاما ان يكون المملولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المملول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلاهما ان ذات الواجب علة لذات المملول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شيء هو علة للعلم بالمملول الاول والمملولان واحدة في الوجود فكلما كانت الملتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المملولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا فهما لو تعددا في الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية في ذات الواجب لانهما لا تقوم بذاتها لبطان التل الاطلاعية ولا بذات المملول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون الملتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من غير تنافر يقتضى الى آخره (قوله فاذن وجود المملول الاول الى آخره) والظاهر ان مراده وكذا الكلام في المملولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المملول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المملول الثاني لا يصدر عنه الا المملول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المملول الثالث الى شرط آخر ولا يدرج تمدد الملة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى المملول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بصدور المملول الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت الملة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستفحة مستأفة تحمل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية ثقيل ملبس بمولات لها بحصول الصور فيها

كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منقول لم لا يجري الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المعلوم الثاني في المولود الاول بل صورة كل ممول متأخر في كل ممول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلوم في قولهم العلم بالعلم علة للعلم بالمولود بالصادر عن العلة بالذات لا بشرط غير لم يجر هذا الكلام في سائر المولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لما يتم ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات في العقول بواسطة تلقها الواجب تعالى العلة في الكل وان عم من المولود الصادر بالذات او بواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجري في المولات الذاتية القديمة يجري في الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل ممول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك الممول واحد حقيق لا يصدر عنه غيره فيكون المولود اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين في الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولي عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة في العقول وخص العلم الحضورى بالمولات الذاتية التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلم يوجب العلم بالمولود بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات والاستقلال بالذات الذي ذكرناه يوجب العلم بالمولود هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور في الدليل الاول محمول على الدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجري في الحوادث المتغيرة ولا في الاجسام القديمة المشككة (قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأفة لا تجري في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا في المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى طالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بسدم حصول العلم المتع في حقه تعالى لان لا يكون طالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

(قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية) ثقل ملبس بمولات لها (الخ) يعنى ان لها نوعين من الثقل احدها ثقل مولاتها وهو عين مولاتها وتانيهما ثقل ملبس بمولات لها كثقلها الواجب تعالى وثقلها المعلومات المدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراف من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلومات عنده تعالى ومثل المدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عنده تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى طالما بجميع الاشياء من غير تكرر في ذاته

وهي لمقل الأول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتقبل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما يتم ذلك لو كانت المقول طالة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان المقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثاني بالمقل الاول فلكل منها علم حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شيء فيواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منها طالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرها واعراضا موجودة في الخارج او في الازهان ففي كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من المقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان طالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يتقدم بما قاله الحكماء من امتناع اكتناء الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان لم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالمقل الثاني واشبات عليه بعض الممكنات للبعض الآخر بالابحاج يتقاضى قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين الثابتين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية صدور الظاهر في العلم الحضورى بالصادر كما في علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر المبين للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) مفتان لصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة في ذلك الموجود اذا لصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لتلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست بمعلولة له كاقدمه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الجسمانية وان توهه الخارج في الوجه السابع (قوله لا بصور غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا والحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس باسدى عاذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الاكتشاف تلك الصور لاذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فدنوع بانه انما يرد لو كان اكتشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تقبلها فهي انما فاضت معقولة لا انها فاضت تقبلها الواجب فبدأ

(قوله اقماعى من وجوه) قلت بل ﴿ ٣٩ ﴾ هو تقيـه على ان مصحح المعلومة هو حضور المعلوم باحدا لاغناه

الثاني وهي البينة والمبينة والمطلوبة ولما كان الاول تعالى وتقدس محيطا بكل ما تنسبه الشبهة وبشبهه الوجود كان كل ما يدخله تحت الوجود من الازل الى الابد حاضرا عندهم كل في وقته فلا يرد عليه شيء مما اورده الشارح من افتراضه

(قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اي كما ان الواجب تعالى يقبل الجوهر العقلي مع الصور الحسية فيها كذلك يقبل وجود جميع الموجودات على النحو الذي عليه الوجود في الواقع (قوله وليس المعلوم الاول من صفات الواجب تعالى الخ) يعني انه اعتبر في كون الشيء مدركا لشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفه له وظاهر ان المعلوم الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عنده مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلوم الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى

والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذا لا يبرز عنه متقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقماعى من وجوه * الاول ان ما ذكره من انه لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصد عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غيرين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلوم الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه * الثاني ان ثقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الاكتشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام في اكتشاف الصور بل في اكتشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث اكتشاف آخر غير اكتشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فاكتشاف الحادث هو ببيته اكتشاف الصورة (قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم اقتراعي فلا يكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصوري فالعلم به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم التصديق كما في تصور اطراف القضاة قياساتها معها وان لم يكن كاسباله (قوله قلت هذا كلام اقماعى) اي خطابي في مقام البرهاني فلا يكون صحيحا (قوله غيرين) اي غير معلوم لادبادة ولا كسبا فيكون منشا للمدلل بالاعتبار المذكور ولما كان منشا للمدلل واجبا الى منع مقدمة من دليله لاعلى التبيين وفي حجة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتبيين فقال وما ذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائمة بانه كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتنا بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (قوله الثاني ان ثقل الى آخره) منع لتلك الملازمة ايصاح تبيين منشا الخلط وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان ثقل الصورة العقلية القائمة بالمثل للمالعة الصدور كادل عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعني الصادرة

اخرى ليس لملاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشراكة غيرها فالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بملاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس طائفة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحادثة فيها بدون الاحتياج الى تصوره لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لملاقة الصدور بل لملاقة الحلول او لملاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الخ صريح في ان ذلك التعقل لملاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهي الملاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا يجوعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لملاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكمات (قوله) فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا (وهي افاننا بالمعنى الحاصل بالصدر سواء قامت بجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل آخر كما لا يشكل التي ترسمها فان الكل مبينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولا ممتدة حاله فيها (الى الصورة) اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرتبة لاجزاءنا مثلا كسائر المبصرات فان صورتها ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت بجسامنا او بمحل آخر فقل هذا قول كما ان الصورة المرتسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مبينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا أن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في آلتها كذلك مراد الشارح من الصورة المبينة ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولايشئ من آلاته كما ستعرف (قوله) كما يشهد به الوجدان الى آخره (قيل ظاهره دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من اعظم المصالح اقول بل ظاهره دعوى البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم اولا والوجود الذهني المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بدیهى بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة اما هو حال كونها فائبة عن الحواس

الثالث ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في ثقلك ايها فانك تتقل ذاتك مع انك لست محلا لها فيصير لانه يجوز ان يكون شرط الثقل احد الاسمين من كونه ذات العاقل او وصفه * الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك حصل الثقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب * الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لفاعله ان اراد به

لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالآلة الباصرة في الشعلة الجواله ومنه المتكلمون يجوز ان تسام نفسها في الباصرة لا ان تسام صورتها في قوة اخرى غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تظن) يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذي هو المحلول ضعيف لانه يبطل السند الاخص من المتع اذ هناك سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون الثقل بذاته لاحد الاسمين احدهما كون المعقول ذات العاقل كما في علم النفس بذاتها وتانيهما كونه وصفا كما في علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحالية في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدي اذ هناك

سند آخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون الثقل لاحد الامور الثلاثة تالها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من الامور الباقية للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذات العاقل ولا شيء من آتاه (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول المتفرع على ماسبق بقصد ارجاعه الى فقره كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى ثقل الفاعل المستقل للمصدر عنه بذاته وهذا الحكم ثقل الفاعل بالمشاركة للمصدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ) يعني ان ما ذكره في ابطال سند المتع الثاني للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للفاعل لكونه ممكنا فسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في ثقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفي في الثقل المذكور مطلق الحصول سواء للفاعل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للفاعل في كونه حصولا لغيره بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقاتل ان يقول لاشك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالقبول والقيل الاختياري يتوقف على علم الفاعل بالفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للفاعل في معنى الحضور عنده فانما كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(دوله بل يكاد يكون مصادرة)
فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في ثقلك ايها

ان حصوله بالنظر الى القابل يمكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل او كده واثبت فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفي في حصول التمسك بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التمسك كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به * السادس ان قوله اذا حكمت بكون المثلث اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تفريقا حكم بكون المثلثين ايضا اعنى المثلث الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحث اذا الملوث الاول بالاعتبارات التلت التى

وهو الدعى (قوله ان الملوث الاول بالاعتبارات التلت) وهى وجوده فى نفسه ووجوه بملته وامكانه لذاته عقلملوثات التلت المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده الفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفس المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوه بموجبه الواجب لذاته

فى المقام الخطائى على ان حضور الجزئية المرتفعة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا من يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فانهم (قوله ان حصوله بالنظر الى القابل يمكن الخ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفصل بالنظر الى ذاتهما يمكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذ من جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفصل واجب واجب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية (قوله تحكم بحث) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا ينفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان المثلثان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المثلثان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون الملوثات الصادرة عن الملوث الاول شيئا واحدا فى الوجود لان الملوث الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا لثلاث متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لافى الخارج فلو صح ان الصادر عن العقل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون ملوثات الملوث الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان ملوثه بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاختبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاختبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوژه البعض ولذا حله البعض على منع تلك الملازمة ولا يخلص فى امثاله الا بانه قضى اجمالى مع الحل كانه قال هذا الدليل جار فى كون ملوثات الملوث

لا تزيد عليها في الخارج علة للممولات الثلاث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلم
متحدة في الوجود والممولات متباينة فيه **السابع** ان القول بتقليل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتقليل الواجب
لذلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة
ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير
تغاير يقتضي الخ كما قررنا هذا وقد صرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم
الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المتفرع عن الذات اقترأ محض لا وجوده
في نفس الامر زائدا على الذات لافي الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة
فراذ الحق كون العلتين شيئا واحدا في الوجود الخارج وفي الوجود النفس
الاسرى وكيف لا يكون كذلك ولو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم
ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لآخرين احدهما باعتبار الذات والاخر
باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا تقضى
وايضاً الواجب تعالى علة حقيقية في المعلوم الاول والمعلوم الاول علة ظاهرة
في ممولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك
الملازمة من طرف التكميل بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالشيء الذي
ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجهها وجهها فلك
ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والقيمية بذلك الشيء
يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل (قوله
لا تزيد عليها) اى لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلوم الاول
في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صاعدا لثلاث لمولات ثلثة
فتأنيث الضمير الراجع الى المعلوم الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية او باعتبار حمل
الصفة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلاثة علل متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم
زيادتها على ذات المعلوم الاول لعدم زيادتها على الملل التي هي اجزائها ولا يلزم
من ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه
مع كل صفة لشيء تلك الصفات التي هي اجزاء تلك الملل مع كونها غير زائدة
على ذوات تلك الملل هي زائدة على ذات ذلك الشيء (قوله السابع ان القول
الخ) يعني ان ما ذكره في دفع الاشكال بالمسودات وسائر الماديات باطل مستلزم
لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر
باطل عند ذوي فطرة سليمة ولقاتل ان يقول هذا ايضا مدفوع به انما يلزم
ذلك لو كان تقليل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات
الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

(قوله السابع ان القول الخ)
ولعل مراده ان علمه التام
بذاته تعالى يندرج فيه انه
مستلزم للمعلوم الاول
الذي شأنه ان يحصل
في صور الكليات والجزئيات
فيتضمن علمه بذاته العلم
بجميع لوازمها ولا يلزم
منه تأخر علم الواجب عن
تعلقها في مرتبة العلم بالفعل

(قوله فالعلم متحدة
في الوجود) وذلك
لا اتحادها بالذات وعدم
كون الاعتبارات الثلاث
زائدة عليها في الخارج

تقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيا على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات جسمانية يرسم صورها في تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا في تقل العقل ايها وليس الامر كما ذكر بل تقل الواجب ايها عبارة عن نفس صدورها وتقل العقل ايها متأخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحيث يلزم تأخر تقل العقل ايها عن تقل الواجب ايها قلما لا العكس واية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا يدر الى الملاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (قوله على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكل باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد الملاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح (قوله وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبان يقل ذكر المحقق الجواهر الدفائة محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة في الانلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالأجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط واما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله فينشد لاغبسار في كلام المحقق واما الابرار فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى علما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلول الاول ليست صادرة عنه

(قوله على ان ارتسام الخ) هذا اذا كان ادراك المجرد لها على الوجه الجزئى

(قوله وليست تلك الآلات

بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لا تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيق مصدرا بذاته لأمور متكررة

(قوله فلا يجرى فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب) وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر

الثامن انه اذا كان وجود الملول الاول هو نفس ثقل الواجب اياه وثقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بأنات بل بشروط وآلات فلا تحرى تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا الملول الاول فقله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا اليراد لما عدا الملول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان التكلام في الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يجرى المقام والتأطرون في المقام وقعوا في حيمس ببعض وقد صرفت اندفاع هذا اليراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشركة الغير في إيجادها وفي إيجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر اصلا (قوله الثامن انه اذا كان الى آخره) مبارزة لقوله فاذن وجود الملول الاول هو نفس عقل الى آخره لا نقض اجابى كما وهم وحاصل المارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في إيجاد الملول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الإيجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بين الملازمة انه على تقدير كون وجود الملول وعلم الواجب شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور والتسلسل الحاليين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم الملول الاول وان لم يشأ لم يصدق باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبطلان لو كان وجود الملول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الإيجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وحده فلا خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الإيجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب الحجز عن الترك ويصدق في شأنه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ابراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يتمتع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الإيجاب ليس بمحض الإيجاب بل بإيجاب مسبوق بالشيء والاختيار وذلك كوجوب صدور الانضاق على جواد مبه طسام وماه من غير اشرف على الموت من الجوع والنطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومثبة واختيار وللتمييز بين الإيجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارع قال للطوسى هنا فقد وقعت فيها هربت عنه وسيتبر الشارح بمثل الابرة في بحث القدرة الى ان الإيجاب المجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الإيجاب

(قوله الثامن الخ) لا يريد من قوله وجود الملول الاول هو نفس العقل الاول اياه وجوده الخارجى المتأخر بل وجوده في علمه السابق عليه ولو حل عليه فالمراد من العقل ليس هو علمه الفعل الذى هو مبدأ الانكشاف وسفة كال بل المراد منه الوجود الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورهما
بالاختيار والا لازم الدور والانسلسل فاذن لا يكون صدور الملول الاول بالاختيار
بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم وبما مضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الإيجاب

بالعلم الذى هو العلم بضرر الترك من المناقاة للوجود المطلق فيكون إيجاباً مسبوقة
بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان الملول الصادر والعلم السابق عليه
متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام
الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين
بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هى العلم الاجمالى واقعاله تعالى
عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقية بالعلم الاجمالى ومعنى قوله ان شاء فعل
الخ انه ان علم الملول الاول المصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالى صدر
عن الذات في مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه
في المرتبة الثانية لما صرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تقبل الواجب اياه ليعض
عنه معقولاً ولا محذور فيه اصلاً وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض الإيجاب
لاستناع مسابقة العلم التفصيلى لما في الاجال على ان كون الملول الصادر معلوماً
في مرتبة العلم الاجمالى يعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشيئة الى
ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيبيح قصصه (قول له فان العلم والقدرة والارادة
الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالملول الاول ليس امراً الخ
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جاني الفعل والترك وهو الملازم للمعنى
الذوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هى صفة
من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك
في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل
سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج
غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج
اصلاً كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين للمرجح
وسأيت قصصه وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة
عند الحكماء بقوله ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امراً صادراً
عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى ما لم يتمتع
اصلاً هو الاختيار بالمعنى الاخص للتحديد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة
الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى لامتنى الامكان
الخاص الذاتي والا كان مساوياً للمعنى الاعم المجامع للجواب والامتناع بالغیر

(قوله بل بمحض الإيجاب)
انت تعلم انه متدفع بمقروناه

(قوله فان العلم والقدرة
والارادة يتوقف عليها
الاختيار) اى يتوقف
عليها الصدور بالاختيار
لان الكلام فيه لا نفس
الاختيار في العبارة مساعة
وبما قررنا ظهر ان ما قيل
انه يظهر من كلامه هنا ان
كون الاختيار صفة غير القدرة
يتوقف على القدرة وهو
مناف لما قرر عندهم من
كون الصفات الثبوتية
منحصرة في سبعة ومناف
ايضاً لما سيطر من كلام
الشافعي من كون القدرة
والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كاذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازل في علمه تعالى اذ قلقي

واما تعرض بالقدر والارادة مع ان الكلام في العلم للشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور او التسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكذا لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها ونقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيسلب الدور والتسلسل في القدر او ينتهي الى قدرة صادرة بالاجباب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد

توهم لا يباين (قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازل في علمه تعالى) اما وجودها فلا متنازع تعلق العلم بالاشياء المحض بداهة واما ازلتها باعتبار هذا الوجود فليكون علمه تعالى ازلها وهذه الوجودات الازلية العملية لكثرةها لا يتناقض كونها صفة للواجب فازلتها ازلية للعالم وقدمه له وقد ثبت كونه حادثا

عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كاصح من لاسر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فاناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كاذب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كاذب اليه الحكماء والمعتزلة والشمية فالتسلسل اللازم تسلسل في الاتراعات المحضة واستحالت ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحدا (قوله فان قلت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي في المقدمة المدلة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي الواقع ومنشأ المعارضة ماسبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ملسف منه من ان فعل الختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازل في علمه تعالى اى فيتحقق علمه الازلى بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ اكتشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلقا بالاشياء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشيء الذى يصح تعلق العلم به منحصر في الموجود الخارجى والسلي لان كون المسمود شيئا ثابتا في الخارج متفكا عن الوجود كاذب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم بالاشياء المحض محال بديهية اذا لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق لسة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودها فتحقق العلم

العلم باللاشيء المحض محال بدهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قد يمتنع في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العلم والمعلوم بأحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون للمعلوم شيء من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز عقل ولنا قالوا المدوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه مدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لما عرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية متعارة عما سواها فيلزم تنامي معلومات الله تعالى ومقدوراته بحريان برهان التطبيق في صور مجموعها المفصلة التمييزة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل بالإيجاب المحض عندهم وفي الواقع واللازم قدم الحوادث او تنامي المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة ممارسة لتلك المقدمة الدالة باعتبار منهي الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملام لسباق كلامه حيث ينبغي فيما بعد ان السؤال الآتي يتدفع على اصول المتكلمين لاعلى اصول الحكماء ولسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية ضد الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احد هذين الفاسدين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقد يقال هذا السؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة للواجب لم يثبت بل يمتنع بهذا السؤال مع جوابيها لاثبات ذلك ألا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المخدورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العلم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا مخدور فيه لا قدم الاعيان وهو المخدور (قولنا وما يقوله الظاهريون من المتكلمين) الثافين للوجود الذهني وثبوت المدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة يمنع الملازمة مستندا بأنه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي اعم من ان يكون خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلمي لو كان تعلق العلم ازيليا كنفس العلم وذلك منوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فاقيل هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم

والتعلق حادث لا يسمن ولا يفتى من جوع اذ العلم ما يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يقضى الى نقي كونه تعالى طالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المختص ما اشترنا اليه سابقا من انه يعلم ببله البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي قينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهر بين انهما احتاجوا الى حدوث التعلق امدم تجوزهم التعلق الازلي بالمعدوم الصرف الذي لا وجود ولا يثبت له في الخارج ولا في الذهن فمن نصرهم تجوز التعلق الازلي بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجوز قطعاً كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور (قوله لا يسمن ولا يفتى من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثاً يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ العلم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان هؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يتم برهان على ان الحاصل في الاذهان انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني الماهي لانفس ماهيات الممكنات ضفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومة صرفة في الازل وانما تتشبه بانفسها بعد حدوثها قائم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا نقص في عدم حصول المتع ومراهم من التعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا يلزمهم نقي العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل نقي العلم المتع في الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الاحاد يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله (قوله قلت المختص ما اشترنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي اذلي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد ليجري فيها البرهان ويلزم تنامي المعلومات والقدرات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد في هذا الوجود العلم فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازالة الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشيء المختص وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الآتي مع جوابه صريحان في انه بملابسة الوجود من غير لزوم محذور (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ) يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفصل بجميع الاشياء كاف في إيجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم ببله البسيط الاجمالي جميع الاشياء) واللازم منه ليس الاكون الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى هي ازالة صفته تعالى لازلية العلم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما قبله ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقضى كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل واحد منها من وجوده ما يبر لوجوده ما سواه فكونه معلوما ببله بسيط لا يسمن ولا يفتى من جوع ووجه

الفاصل فينا فان قلت هذا الوجود المسمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئي حقيقة او حكما اذ لا وابدأ في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في الابطال (قوله فان قلت هذا الوجود المسمى للممكنات صادر الخ) اراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تبين الثاني فيجري البرهان ويلزم التناهي وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكانت تلك الصورة الاجالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود مملول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولوقبلية بالذات لا يلزم ان لا يتنازع القليلة الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود المسمى قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوفاة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الازمان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجودات والاكانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا بد عليه ان الوجودات امور اعتزائية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقابلة على ما سبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كاقيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبارها يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اى التسلسل والانتهاه محال اما التسلسل فيالبرهان واما الانتهاه الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لمامكن حل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر منه والا كان مختارا في هذا الوجود المسمى الاجمالي ايضا وهو باطل مستلزم الدور او التسلسل (قوله قلت قد سبق الخ) ينفي يمكن التخلص عن هذا السؤال على منهج المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة متنوعة وقولك في دليلها وهو فاعل مختار

الدفع ظاهري (قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا) اى فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي المسمى موجودا في علمه بوجود آخر (قوله او ينتهي الى وجود واجب) اى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود
الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار

ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع
على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد
انه تعالى فاعل مختار فيها عدا الصفات الذاتية من الممكنات فلم يكن على هذا
لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحدانية الاجالية ليلزم المحذور
لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم صادرة عن الذات بالاجاب
فلا تكون مسبوقة بلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض في كونه تعالى موجبا
في الصفات الذاتية ومختارا فيها عداها ولما توجه ان يقل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى
ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء
ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة
العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويمود
المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد
من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة في العلم الازلي كصول الصورة
والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها في العملية المتحدة مع العلم بالذات
ومغايرته باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة
الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب
تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الاضداد
فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حل العلم
الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس
الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود
الحوادث في العلم من الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف
بل الموجود بل ان الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف ايضا المفيد في هذا
المقام كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجالية لافي الانكشاف ولا في مبدأ
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة
مع ان الانكشاف عبارة عن الملوحة لاعتن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقل
يتوجه على الشارح ما اتار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر
من عالية الذات فسلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لا نقول
انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه
ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعية توقف الفعل الاختياري على سبق العلم
ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم تجر عليه
ان ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذ اجبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المملول
الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون
احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له
وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجودا لخارجي باعتبار
انه علم صادر عنه بالايجاب واعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار نصف
لا يرتضي القطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه
صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو عين اعتبار وجوده الخارجي فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور
الاعتبارية وجعلها كفا اما يصح على مذهب الاشياخ لاعلى التحقيق الذي هو مبنى
هذه الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس فرضه
تعليق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الفرض يناؤه على مذهبوا اليه من ان
علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لاعين الذات كما ذهب
اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية وان
لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بايد ممذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى
من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله ولا يخفى
عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما انجز جوابه الى ان الحوادث
صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال
فكنا نيجري مثله في المملول الاول على الوجه الذي قرره شارح الاشارات فللازمة
المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار
الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل
وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب وتأتيها الوجود
الخارجي وهو باعتبار صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود
الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا
ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على إيجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل
موجبا ومختارا في فعل واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة
القائلة بانه كلما كان المملول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود
الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله
والقول بان هذا الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المملول
الاول مستبدا بان ذلك الموجود الخارجي له اعتباران متعاربان احدهما
اعتبار كونه علما ومرة لنفسه ومنشأ لا تنكشافه على مجرد آخر وتأتيها
اعتبار كونه موجودا خارجيا يرتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون
بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله نصف لا يرتضي

(قوله ليس له عنده
وجودان الخ) بل له
وجودان احدهما عين
وجود الواجب الوجود
والصدور فيه بالاختيار
ولا بالايجاب والاخر
خارجي وصدوره فيه
عنه بالاختيار مسبوقا بعلم
وارادة هنا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرها مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فإن الصورة العلمية هي بينها الصورة الخارجية في العلم المحسوس وأعلم أن ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين إذ حينئذ يكون علمه تعالى غير الفطرة إلى آخره إبطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتبار المذكور أن باعتبار وجودين متباينين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الإيجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تفسف أي خرج من قانون العقل وإبطال بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده أن أحد الاعتبارين عين الآخر كاتوهم وأورد عليه ماورد من منع العينية بل مراده نفي أن يكون الاعتباران المتبايران بحسب الوجودين وإن تسامح في عباراته لأنه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه أن دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالأولى أن يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرها مجردا إلى آخره) أي لكون الملول الأول جوهرها مجردا عن المادة فلأمانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قل غير غائب عن وجود مجرد أي عن مجرد موجود أو عن وجود هو مجرد بناء على أن وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله وأعلم أن ما ذكرناه) أي في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة الوحدانية الإجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وإنما لم يقل على مذهبهم لما أشرنا من أن الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم للمقابل أن مذهبهم أن العلم صفة زائدة ذات إضافة أو إضافة بين العلم والمعلوم ولم يقل منهم أنه امر إجمالي والمعلومات موجودة انتهى لأن الصورة الإجمالية ذات إضافة أيضا الأبرى أن الامام لما حكم استحالة التماق بين العلم والمعلوم الصرف التجأ إلى القول بالوجود الذهني وجعل العلم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود الماهي وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا إن حال المسائل مع الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرأة مع الصورة المرتسمة فيها في أن هناك ثمة أشياء لا محالة الصورة وقبول المحل أيها والتماق بين المحل والصورة والنزاع في أن العلم أي التلق في ذهاب إلى الأول قال هو من مقوله الكين ومن ذهب إلى الثاني قال من مقولة الافعال ومن ذهب إلى الثالث قال من مقولة الاشياء والاصح من هذه المناهج هو الأول لأن العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الافعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هو له بمعنى مطابق الصورة بعيد في جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح أيضا وأما لزوم أن يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا فما لا بأس به

(قوله أن ما ذكرناه الخ)
وهو كون المكينات موجودة
في علمه تعالى وكون
وجودها فيه عين علمها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجال ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم فى الجملة وكذا الكلام فى اثباته على الوجود الذهني (قوله ومعنى الاجال كون العلم واحدا) بالفعل (والمعلوم متعدد) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون جيبا مفصلا فيجربى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذرين اما تنهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجال وباطل الاول تمين الثانى وهذا هو مراد الشارح الحق (قوله وهو علم بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجال اما السؤال فيا بطل سند الشارح فى الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فأن يقال لان العلم اتم بما بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر فى الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى الالهة قسموه الى قسمين اجالى وتفصيل اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجز اما الثانى صورها المخصوصة بها كالحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا يرب كل علم مثله فنفعل عنها ثم سئل فصلها فاسئل فانه قبل السؤال عالم بها بقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين القوة

وصرفه بالفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيلها فملك هذه ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠

(قوله ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد) وذلك بان يحصل الكل عند المدركة دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء متحدة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر وظهيرة من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق الصور اليها (قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدركة فى صورة الكل المتألفة من

صورها (قوله من التمثيل الذي ذكره من حال الجيب عن مسألة يعلم جوابها اجمالا) مثواله العلم الاجالي يعلم من علم مسألة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة واحدة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة المحضة من كل وجه بل هي بالفعل من وجهه والقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى (توله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك الخ) اي لو فرض ان علم الجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجالي كذلك بل هو العلم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يفرض لان القرض منه توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالنسبة الى الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوم الى ان العلم المتعلق ببعض المتأخرين توهم

بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكره من حال الجيب عن مسألة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والقرض من المثال قريب وتوضيح صورة على حدة ولا معنى للعلم بالتفصيل الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة مجسها ينكشف كل معلوم بصوره ويتناسخ عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا من الاجالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول صورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تنافى وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع السامض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيمة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يحقق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فانما شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحقق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة باليداعه عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحقق النظر اليها فالتأخير في الاولى حالة اجمالية وبعدها التحديق والامعان حالة اخرى تفصيلي الاولى فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجالي والثانية بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالتحزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فانذا توجه العقل اليها وحصلها سارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد بتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فلعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا وكذا في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا

بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم

وقد حقق ذلك في الكتب العقلية وأما على مذهب الحكماء الفالسين بأن علمه تعالى عين ذاته فيبقى أن يكون تلك السمكيات الموجودة في علم الله تعالى هي قائمة بانفسها من الاجزاء على الافراد ثم انهم بعد ما اثبتوا قسم الاجالي اختلفوا في انه هل يجوز ثبوت الواجب تعالى ام لا يجوز الفاضى والمعتزلة ومنه كثير من اصحابنا وابوهامهم قال المصنف في المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بأنه كلما كان العلم الاجالي فينا مرتبة متوسطة بين صراحتي العقل والقوة اى علما باقل من وجهه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان الحبيب عن المسئلة حيث سلخوا الانكشاف التام والملم الاكمل عن تلك المرتبة ففتح الشارح اولاً بأن كونه علماً بالقوة بالنسبة إلنا في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف إلى ان الشخص المشوّل عنه عالم باقداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشترنا فيما سبق إلى ما يدل على كونه علماً بالفعل من اقياسات الخفية الاجالية في الدينيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة إلى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعل المحلوق فضلا عن كونه مماثل له وليس مراد القرين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالي فهو مرتبة متوسطة بين الصراحتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها باصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لغير ذلك توضيح والتفريق إلى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فمنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علماً بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملائمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه في العلم الاجالي الحاصل للمعجب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجالي كذلك (قوله واما على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لا دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يتدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل يمكن موجود وجودان احدهما خارجي صادر بالاختيار والاخر على صادر بالايجاب لا بالاختيار ليلزم التسلسل والتناقص وان كان ذلك الجواب

فاسد (قوله وقد حقق ذلك) اى وقد حقق كون العلم الاجالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يبا للمقابلة الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من العقل او قد حقق كون الفرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة (قوله اى قائمة بانفسها

او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يجاوز الحق عنها ولم يتبين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا احادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيق تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين باى التردد المذكور فان الممكنات بخلاف ما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما جرائه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني وللاوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفاسدين امالات الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الاسر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لاعتين الذات وهو باطل على مذهبهم (قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومه وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلم قديم مقدم على المعزول الخارجى فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون طالا له ولاجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن سورا معلقة افلاطونية لما ابطناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صنع الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد التردد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض اتم من جهةها لا يكون واجب الوجود للملازمة يمكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل من المحال اى لزوم الدور او التسلسل فبقى ان يجتهد جهك في التخاص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يتكرر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافته ما يمكن الوجود قائما من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها تعلق ان العالم الربوبى عظيم انتهى فاقبل ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه سورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا مقالة المحقق الدواني في شرح العقائد فظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه وهم فاش من قلة التدبر انتهى اقول فكل هذا مذهب الشيخ في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعلومات هو بينه ما ذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق الى

او بذاته تعالى اى اى قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الوجود في علمه تعالى اماقامة بانفسها او بذاته تعالى * قلت على اصولهم لا بأس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي
في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين

آخره) لا يخفى انه بعد ملقب منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي عبارة
عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتي التردد المذكور بل يكون
ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين خصوصا بالشق الثاني اعني ان يكون
قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور فيصح الا ان يقال تفاؤل عن ذلك لذكر جواب
آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه التل الاغلاطونية على ما في بعض
النسخ كما ستعرف وما توهم بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال
باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض
باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود
العلمي كما يدل عليه تسميتهما اولنا لم يلزم كون الجواهر اضرارا مع كونها قائمة
بالاذعان باعتبار الوجود العلمي (قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات
الى آخره) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها في الازهان لا يمتثلها
واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازهان صور وان العلم على الاصح عبارة
عن الصورة التي هي صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم
كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام
الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك
الوجود العلمي وان كان بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات
فان تلك الصورة المتعددة غير متشابهة فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها
بذاته تعالى فالقيام هنا بمعنى اختصاص الناعت بالنسب لان تلك الصورة العلمية
المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى
مبدأ اكتشاف جميع المعلومات يكون ناعته الواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء ام كون
الصورة العلمية ناعته باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم
والمعلوم متحدين ذاتا فيكون كونها ناعته في الجملة ولا يجب كونها ناعته بكل اعتبار
فقط الاوهام (قوله وهي في هذا الوجود متحدة الى آخره) فمدعرت ان في
الأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جهة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية
سبعة او ثمانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب الى آخره) كان الجواب الاول
باعتبار الشق الثاني من التردد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب
باعتبار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن ان يقال تختارها قائمة بانفسها في هذا
الوجود العلمي الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه
بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة

(قوله الى الاحتمال
الذي ابداه بعض الخ)
وهو الفاضل القوشجي
في شرح التجريد حيث
قال حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء
في المكان لا يوجب اتصاف
المكان به وكذا الحصول
في الزمان لا يوجب اتصافه
بالحاصل فيه والتمثل للوجوب
لا تصاف شيء بشيء هو
قياسه به لا حصوله فيه
ثم قال ما حاصله ان مفهوم
الحريوان الحاصل في الذهن
كل وجوده ومعلوم
والعلم القائم بالذهن المتعلق
به جزئي وعرضي وصفه له
(قوله وهي في هذا الوجود
متحدة) فلا يلزم من
قيامها بحسب هذا الوجود
بذاته تعالى تكثر صفاتها الحقيقية

(قوله فلا قدح فيه إلخ) نعم لو أمكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود في الخارج والحق أن الحصول الذي يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه مغاير له في الوجود بدون القيام به أو الوجود في الخارج نفسه أو في شيء آخر محال بداهة ولا يتم أن حصول الشيء في الفهم من قبيل حصول الشيء في المكان والزمان والحكماء لا يقولون بذلك إلا فاما ممكن لهم

(قوله من الفرق بين القيام بالعقل ٥٩) والحصول فيه) قال الشارح الجديد للتجريد أن حصول الشيء في الفهم

لا يوجب انصاف الفهم به كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجب انصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب انصاف الزمان بالحاصل فيه وإنما الموجب لانصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الأشياء

انفسها لا بصورها واشباحها في الفهم وهوان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الفهم قائما لهم قبلا هناك امرين أحدهما موجود في الفهم وهو كذا وكذا وهو باعنى مبدء الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وتأتيهما موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعل طريقة القائلين بوجود الأشياء انفسها في الفهم يشكل أن الوجود في الخارج الذي هو علم جزئي

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال أن الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تليقاتنا إنما هو من حيث أنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه وأما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه

عن الواجب تعالى بالإيجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين أو ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الإجمالية الموجودة في علمه تعالى لكلا يلزم التعلق في الأول بالأشياء المحض فلا يرد ما قيل أن تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناسل المعلومات لأن مدار جريانه على نماذج الأحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب أو بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل أن الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من أن هذا الوجود العلمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور أو التسلسل أو التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث أجاب عن إيراد المتكلمين على الوجود الذهني بأنه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الفهم لكان الفهم اسود أو ابيض أو زوجا أو فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول في الفهم والقيام به فإن حصول الشيء في الفهم لا يوجب انصاف الفهم به كما أن حصوله في المكان والزمان لا يوجب انصافهما بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الأشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الفهم وهو أن كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرها مثلا إنما يصح على مذهب الشيخ لأجل مذهب التحقيق انتهى مالا (قوله وقدحنا فيه) بقوله أن هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل في الفهم به فلا يصلح ما ذكره توجيهها لكلامهم كما قيل والا لوجب هناك أن يقول وقدحنا فيه من جهة أنه غير صالح لتوجيه كلامهم لأن جهة أنه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بأنه كيف تذهب إلى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بأن قدحنا فيه هناك بطريق المانع والتمنع لا فيد بطلان الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال أو كنهنا في مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب إليه ههنا كالأخفى (قوله ولا دليل له عليه)

وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو أذليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الفهم وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول أن مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الفهم حينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بشخصات ذهنية وهو موجود في الخارج وأما الوجود في الفهم فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الفهم وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي أوردته الشارح في حاشيته عليه هو أن هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا فيه) على ما ذكرناه دفع لما يقال

الاستدلال على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها (قوله ولا يمكن حل المثل الخ) المثل الافلاطونية في مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها وفي باب تفصيل المواقف المثل المتوسط بين عالمي الفيب والشهادة وفي مبحث اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة السبعة بأرباب الانواع وفي مبحث المعاني الاولية والابدية المتأيزة عن الافراد ولعل مراده وجود المعاني المجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابي في كتاب الجمع حيث بين وأى الحكميين انه لا خلاف بينهما الا في القفط لان الموجودات مقفولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التعبير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فذلك الصور هي التي يسميها افلاطون بـالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان للملم مبدا محدثا ازيل لم يزول ولا يزال كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلل الامثال عند الباري تعالى ومراده من المثل في مبحث الصور النوعية ان ﴿ ٦٠ ﴾ لكل نوع من الاجسام عقلا مجردا

وانت خير بانه لو جرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يجد حيثئذ يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول في الذهن والقيام به فرق لزم مجذورات لا يمكن التخصيص عنها الا بذلك اي لا دليل يمتد به فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن الفرق ولذا ساء تحقيقا موجبا للدعوى وعليه يبقى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خير الى آخره) قد اشترتا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحداية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه حيثئذ يجرى جواب السؤال الثاني على سبيل مذهب الحكماء وينتفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحيثئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يجد اي لم يجد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه (قوله ولا يمكن حل الخ) جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاخافهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حلها على المثل الافلاطونية فاجاب بانه لا يمكن حلها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج

عن المادة قائما بذاته يدبر امره ويفيض عليه كالاته وهو كل ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لا مقدار له ولا يلد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء في اعتناهم باودام فيضه عليها ولا تظن ان الحكماء الكبار والى الايدى والاصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ثم يكون

شيء واحد بعينه في مواد كثيرة واشخاص لا تنحصر على ما ذكره صاحب الاشارة الحكمي السهروردي (قائمة)

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان اقتدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدر بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه (قوله ولا تكون قائمة به) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون قاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء (قوله ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك) اي على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بـالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شئ من المناصر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذي ذكر في فيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كالإيجنى

قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى بالوجود العلمى وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلا يأس في تجويز احديهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر في فيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يجنفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لا بسلبه فقل هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدّر بان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلّة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكره في نفي المثل الافلاطونية فنقول انما يجزى في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما مشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من الاعدان الموجودات * احدها عالم الغيب المطلق وهو الحشرة الالهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجنسيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردة * وتانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في الزم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام المصنعة وهو عالم المثل كاسبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابى في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى الوجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بل هي نكاح الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدتين في التحقيق كاسبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكره في فيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال في الشفاء وان جمعتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما قلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع يسطر هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شئ وقد تؤخذ لا بشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط شئ ولانك في وجود القسم

(قوله والدليل الذى ذكر

في فيها الخ) ولا يجنفى عليك ان الصور العلمية سواء كانت موجودة في الخارج او في ذهن وسواء كانت قائمة بانفسها او بذاته تعالى عنه لا محالة تمكدة الوجود مسبقة الصدور بالعلم فله بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل او بذاته فان شئ به عن اثبات الصور القائمة بذاته تعالى او ما قطعها هذا

(قوله والدليل الذى ذكر

في فيها الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه كقائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريتها فيها انما بتأني اذا قيل لوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا ما اذا قيل بوجودها عينيا وجودا ذهنيا وتلها فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته

الاول خارجا وهذا ولا في عدم وجود القسم الثاني اعني الماهية المجردة خارجا واختلف
فوجودها في الذهن فقال بعضهم يتمتع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يحسوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد
عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع
العوارض الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع
كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان العقل ان يستبر عدم
كل شيء حتى عدم نفسه ولا يخرج في التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع
العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك
لا يتحقق كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق
والجواب عن هذا الاعتراض على ما رتضاه الشارح الجليل والشارح المحقق هناك
ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا
او غير مطابق اذا قرر هنا فقول المثل الافلاطونية هي بينها الماهيات المجردة
عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولا جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع
ذلك الاشكال واقض عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ معنى على عدم تجويز
ما يبداء البش واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات
المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة في علمه
تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الازهان السالفة لاني لا أعذور في عدم مطابقة
علومها الان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة
للاواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع اهم من الصورة
المطابقة لذات الصورة وغير المطابقة واللا يمكن العلم باجتماع التقيضين وغيره من المتعات
علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة
في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة
تحتل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليأتمل
في هذا المقام (قوله وهذا اقرب إلخ) اي توجيه كلام الحكماء بما يبداء بنسب المتأخرين
اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى إلخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا
بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلما تفصيلية مرتبة في ذوات العقول
المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم ولو
اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضي علما ومعلوما ولا معلوم
قبل مرتبة العلم التفصيل الذي اوله المعلوم الاول لذاته وهو ظاهر ولا صورته
والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقدا يمتنع عن
ذلك اجابوا عن ذلك الابراد ان ذاته تعالى يقوم مقام للمعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه

(قوله وهذا اقرب عما
قيل ان علمه تعالى إلخ)
اي ما قلنا من ان علمه
تعالى بالممكنات لكونها
موجودة في علمه تعالى
الذي هو عين ذاته غير
قائمة به اقرب الى التحقيق
كما قبل ان علمه تعالى بها
منطوق في علمه تعالى بذاته
بمعنى ان علمه تعالى بذاته
علم اجمالي به لان العلم بالذات
هو عينه العلم بمولاته اجمالا

لأن ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جهة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرد الشارح الحق في بطل خارج عن طور العقل بل الجواب المقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة المنحلة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان اراد ما قيل هنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الفرض ان اراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خير الخ وحاصل ذلك الجواب اننا لنعلم ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال الثاني من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من اراد ما قيل هنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل يعني على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشئ ابرد من الصيف اى اشد في برودته من الصيف في حرارته بقرينة ان ما لو رده عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعمده بمعنى بعمده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ما قيل في الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كانه انطواء الثبوت على الشجر الثابت منها والنطفة على الانسان وهو موافق للمذهب اليه الصوفية المرضي عنده وأشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مبايناً لذات السلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شأنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر مقال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله اذالمقول رماية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر (قوله لان ذاته على ماهو عليه) في حد ذاته (من الصفات) الاتزانة التي هي عين الذات (معلومة له تعالى) يعني انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلماء وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جهة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان ليس المراد

فيلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما اننا لم نأتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالة هو بعينه العلم بالمعول من دون حصول المعول وصورته مع ان المعول مابين للة لا يخلو عن كدر اذا لمعول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويخل الى المعول

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كاتوهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات الة مع كل معول في الواقع ولما كان العلم بالة تصورا كان اوتصديقا مستلزما للعلم بالمعول عندهم فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لان حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسبالها فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو قما في العلم الحصول التفصيل كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته (قول له كما اننا لم نأتنا) اى كان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى درا كما فضلا فان الحياة عند الحكماء كون الذات درا كما فضلا كما يأتى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس طالة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ما هي من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوق على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن طالة بشئ من الصفات في تلك الحالة الاجالية واللازم باطل ضرورة انها طالة بكون ذاتها حيا طالا قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن طالة بيض ما هي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرها فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات يعلم آخر مستقل لافى ضمن علمه بذاتها (قول له وذلك) اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالة هو بعينه العلم بالمعول من دون حصول المعول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعول وصورته العلمية في ذات الة (مع ان المعول مابين للة) اى ليس عينها ولا جزءها ولا صفة حالة فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعول من العلم الاجمالى منخصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة ويخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلومات مما ينحل اليها العلة فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايقين المشهورين هو عينه العلم بالمتضايق الآخر ولا يخفى

وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالي علما حصوليا اجماليا اى صورة واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كاصورنا لانها كان علما حضوريا بذات الله ذات المعلومات والالزام انحلال ذات الواجب الى ذات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا وانما لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات قيام صورتها الاجالية بذات العلة ولا انحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايقين اى العلة عين العلم بالمتضايق الآخر اى المعلوم وذلك باطل قطعا وحاصل اليراد ان ما قيل باطل اذ لو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايقين عين العلم بالمتضايق الآخر والكل باطل ولما بطل ما قيل بطل السند المنى عليه وتضمن ابطاله تضاد دليل ما قيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كالا يخفى ولم يتعرض باحتلال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلوم مبين الى آخره شامله اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست المعلومات مما ينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة والمعلوم بل فى العلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلومات مما ينحل اليها العلم بالة اذ لا تسامح فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى المعلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جهة المعلومات بالعلم الاجمالي الا ان يقال لما حل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتغال كاشتغال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات متطلوبا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الا بان يكون العلم بالذات ببعض الحثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الا ان العقل يترع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقوله بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث البدئية فلا تدافع بينهما (قوله باحد المتضايقين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والدية والمولوية وكالسود والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة

(قوله فذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايقين المشهورين الخ)
يقضى لعلامة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالة بعينه علما بالمعلوم سوى المتضايق المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يقضى الى ان يكون العلم باحد المتضايقين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمولوية ولا يكون علما بالمتضايق الآخر وهو

بعد فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضاهيات قلت
لوسلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب هنا ذلك لا تا زيد

والمعلول وكلا سود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت
العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني
بمنع صور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم
الاجمالي عين الذات بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك
السند باطل ما قيل ومنعنا لنقض دليله بانه مستزم لاحد الفاسدين اما انحلال ذات
الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضاهين عين العلم بالمتضاهين
الآخر على ما نشرنا او رد هنا بتحرير المراد مياوضة لدليل ابطال السند متضمنة
ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فيان يقال لا ينحصر المقول
من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا
مستزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب
بذاته علة للعلم بالمعلوم الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي
اعنى علم الواجب تعالى بذاته غاية ازالة سابقة على جميع الممكنات ومبدأ
خلافا لها وهو المراد هنا به يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستزم
للمعلم بالمعلولات وكذا كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه
بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قيل ولا في صحة السند المبني عليه واما
الجواب عن النقض الضمني فيان يقال ذلك الدليل اما يستلزم احد الفاسدين
ان لو انحصر المقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون
العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والخاص ان عدم
انحصار المقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل
فربما يحمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قيل وربما يحمله سند المنع
دليله اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضاهيات يعنى ان العلة
والمعلوم من جملة المتضاهيات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة
اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضاهيات المتباينة التى ليس بينهما علاقة الازوم كذلك
كلاهما والاين اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (قوله قلت
لوسلم انه كذلك الخ) جواب عن المعارضة ومنع من لا يبطال سند الجواب عن النقض
الضمني اما الجواب عن المعارضة فيان يقال ان اريد ان العلم ببض الملك يكون سببا
للمعلم بالمعلول فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات
وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستزم للعلم بمولوها فذلك ممنوع سواء
اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلة والمولوية كما هو التبادر
من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستزم للعلم بالممكنات اعمال

بمسد كالا يخفى (قوله
لوسلم انه كذلك) اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة
للمعلم بالمعلول لانهما متباينان
والعلم باحد المتباينين
لا يجب ان يكون سببا
للمعلم بالمتباين الآخر

ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستزمام
 الاول والمراد بالثمة هنا الثمة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا
 اذ قد لا يكون حال العملين كحال المعلومين ألا يرى اننا كثيرا ما ترى التاريللا ولا ينظر
 ببالنا معلولها الذي هو المدخا فلان يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثاني
 فلا نالمة والمعلولية متضادان لا يقبلان الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم
 بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب ولذا لم يحجز اخذ احد المتضادين
 في تعريف الآخر اذ العلم بالترتيب كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم
 بالمعرف كالمدلول ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول في الجملة فلان لم انه سبب
 للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط
 ولو سلم ذلك ايضا فلان نسلم الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلم بالثمة سببا مستلزما للعلم
 بجميع المعلولات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منطوقا على العلم بتلك المعلولات
 وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع
 لان سبب العلم بالثمة لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء كان سبب الجسم لا يجب
 ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للعلوم التفصيلية
 بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه والعلم بالسبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون
 علما اجاليا بها لو كان علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجاليا بها
 وهو المراد بقوله لانسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده اننا لانسلم ان العلم
 السبب عين العلم بالسبب الذي هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعي احد بناء على ان السبب
 والسبب متغايران البتة فيكون منعا مقدما غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة
 وفي قوله والمطلوب ذلك لا تايريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم
 بذاته تعالى سبب للعلم الحصول بالممكنات بتمام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم
 كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا عظام الصورة
 الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقة كانت او اعتبارية
 وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة لذات بسبب تلك الصورة وهو
 خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم بالسبب ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات
 يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات
 والاولى انكم تريدون بدل قوله لا تايريد الى آخره وغاية توجيهه ان تايريد في مدعاكم
 هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عندهم ولا يسعكم خلاه فيكون
 مانعا من مقدمته ملقمة عندهم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمني فيها اشار اليه
 بقوله لا تايريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم بالسبب للعلوم التفصيلية
 عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما حضوريا بان يكون
 عين الممكنات في الوجود اطارخي فيلزم احد القسدين او حصولا يلزم كثرة
 الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستزمام) اى لا يحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لا يحصل بمجرد
 الاستزمام) لجواز استزمام
 امر واحد امورا متكبيرة

واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره متطو في علمه تعالى بذاته وما يتناول كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه متطو على علمه بالممكنات اذ من جهة احوال ذاته كونه مبدءا لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يتق به ذو فطنة لان تلك الممكنات مبينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا يتطو في حضور الآخر ولو فرض بينهما نسبة من العلية وغيرها ولو صرح ما ذكره ولكن ان يقال ان من جهة احواله كونه تعالى مقابرا للممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عنه حتى يتم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اهم من العينية اذ الشيء كاستلزام نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فان قيل بل الاستلزام يقتضي التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن فرض الشارح ههنا ان ادعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاصح فان تلك بما سلمناه من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد

امورا متكررة فله كئل من يحمل الاشارة ولا يدري بيت العرس (قوله) واعلم انهم ذكروا الى آخره (تكرر لما سبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على حديث الانطواء (قوله ولو صرح ما ذكره الى آخره) زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاسته فينا بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه خصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جعلتها المفارقة فيجري خلاسته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مفارقة لساير الممكنات والعلم باحد المتباينين مع وصف المفارقة يستلزم العلم بالمفارقة الاخر فلو صرح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا طالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالقول بحيث يتمكن من تفصيلها

في شيء بالبقوة بنون المفارقة مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولا يخفى ما فيه لان علمنا بغيرنا حصولي وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فلو صرح ما ذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس حضور احدا للمتباينين اللذين لاعلية بينهما كحضور المتفعل عندفاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عن الذات لاصفة زائدة قائم بالذات بغض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل التنب بعد قبضائها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاجمالى وستعرف بتحقيق مرادهم

(قوله وعلمه بذاته على ما هي عليه) اي على الاحوال التي ذاتها على تلك الاحوال في الواقع (قوله لكن) ان يقال ان من جملة الخ (اي لكني ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لها

فيضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو عينه الصورة البينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد

(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولو صح ما ذكروه الى آخره اي ثم رد عليهم بعد النقض المذكور نقض آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجى في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن الين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمؤنة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لا الاول فقط كما هو والكل باطل وتأتيها مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لا لتلواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين الآخر ولاجزءه ولاصقته وذلك باطل ولو كانا يمكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذوات الممكنات باطل ولوجاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والوجه ان يحمل مراده على النقض الثاني فقط لا لدفع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضوري منحصر في العلم بغير المتغيرات والمديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه ابحاثه ويندفع الثاني ايضا بما سلفنا من ان العلم عندهم اخلاقي على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فثبت القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المتباينين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو ملائقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن لشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلى منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى قانا ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجالى معلومة بالمعنى بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد التي ذكرناها او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجالى سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورهما بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة التبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة التبعية لاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المبرعنه «بدانسته» بل في العلم بمعنى «دانش» وحقيقته انه نور تجلي به الاشياء وتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا

ان يكون المعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة المبنية بينها هي الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بينه وجود المعلوم حتى يكون صورته المبنية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخطاء في ذاته اصلا فيكون ذاته طالما ومعلوما وعلمنا من غير تكثر وايقينية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلوم الاول ومصدره اى الجهة التى تخص سدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلوم الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه متدججا علمه على علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الالاعتبار والالامكن المصدرية التى هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلوم الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويحلى كل ماهو في سلسلة المبدئية كليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك الممولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدرية لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتغال الكل على الجزء بل كاشتغال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى مألوف في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل انطواء التواء على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدءا للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدرية للمعلوم الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلوم الاول من حيث مصدرية للمعلوم الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية فكان وجود تلك الممولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بهامرتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدة ذاته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك في اتصافه بهام ان مراتب العلم التفصيلي اربع * الاولى ما يعبر عنه في الشريعة بالقول والتور والقل وعند الصوفية بالقل والكل وعند الحكماء بالقول والقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب * والثانية ما يعبر عنه في الشريعة بالاول المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفس الزاكية المجردة قالوا المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها * والثالثة كتاب

منطوية على صورتها المبنية فالتخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا
 من ان تلك المحولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علماءة تعالى متقدمة عليها
 باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب
 الحق والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
 وهي المتطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده
 تعالى * والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها
 فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى في مرتبة الابداد فهي علوم باعتبار ومعلومات
 باعتبار وكذا ما في المراتب السابعة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا
 (قولهم فالتخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخريه) يعني اذا بطل ما قيل من حديث
 الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الانطوائية ولا ما
 ابداه بعض المتأخرين فلا تخلص لهم عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء
 سوى ان يلتجئوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي
 علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاخييار وقد
 صرف بطلانه ايضا بان الايجاب والاخييار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد
 مما ذكرناه في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد
 جمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات
 او بطلان البرهان المعتمد عند الكل الصمدية في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم
 تعليق العلم باللاشيء المحض او حدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح
 في السلم من انه صورة لاضافة او انفصال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو
 مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من المتأخرين على ان مراده المتخلص
 عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال وتجه عليهم امور * الاول
 ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المحولات المعقولة
 بذواتها علوم تفصيلية عندهم ويراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي * الثاني
 لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن
 لزوم حدوث علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقض
 الثاني يلزم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يعمل مراد
 الشارح على الثاني فقط كما عرفت * الثالث انه على هذا يلغو التمرض فيما
 التجأوا بالايجاب والاخييار قلما اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتناقض بهما
 * الرابع ان تخلص ما قيل يتناقض غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من
 الالتجاء الى ما ذكرناه من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني
 كما انه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين
 بقولنا فان قلت الى آخريه في الموضوعين كما اشترنا ثم يتوفيق الله تعالى قول لهم

لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يفارها بالاعتبار وبالارادة المنبثقة عنه

مخاض عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشيع من ان ليس العلم بالشيء بمحصل نفسه في الذهن بل بمحصل شبحه ومثاله الخافض في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدءا وسببا لاكتشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة المرتسمة في المرأة مع كونها عرضا قائما بالمرأة تكون مبدءا لاكتشاف الجوهر المرنى على التأخر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست عائدة ولا مجاسة لعلم الخلوقات وصفاتها فيبعد تسليم ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء بمحصل نفسه في الذهن اى المدرك او آله لا بمحصل مثاله فيه في علم جميع الخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع مخلوقاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى مبدءا لاكتشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمخلوقات بالذات والتأخر بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتأخر بالاعتبار عند اهل الشيع ولما لم يكن علمه تعالى بالمخلوقات بمحصل صورها العلمية في ذاته تعالى بل بمحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كلمه بذاته لاحصويا كقولنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كادل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور المخلوقات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين المخلوقات او حصولها هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لعلم الخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد المتضامين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لانحادهما بالذات وان لم يكن في علم الخلق وهو العلم الاجالى الشامل لكل المسمى عندهم بالنسبة الازلية وبفس الامر فعلى هذا لاجابة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما قيامها بهم لاجل علوهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء التواء على الشجرة ولا في الجواب المبني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا وعظما في تفصيل علمه الاجالى بالانحاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل مراد بعض الافاضل فيها قتلته عن رسالته

وفيه ما اشترنا اليه سابقا هذا مارأينا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يلو عن طور علم الكلام وسيأتي عليها في رسالة منفردة ان وفقا لله تعالى المقام ه فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المفارقة بين الشيء على ذلك الان كلامه قاصر عن افادته فأتمل (قوله هذا مارأينا ذكره في هذا المقام) اى في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعل بذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقى وعلم النفس بذاتها لعدم كونهما واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا والا لكان طالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم طالما والمعلم يستلزم العلم بذات العالم واللازم حال الما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي ولو سلم ان العلم نسبة وازدافة محضة فيكفيه التغاير الاعتبارى باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتبارى ما اخترعه الوهم كاتبا غوائل كاشار اليه الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر والا فبعدم تسام ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى طالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولى عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالى بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالى هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن الذات بالانجذاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط قالوا لاتي ايراد على نفسه فيلزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثانى جواب عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منها المتكلمون ولذا لم يتعرض بمجاوبهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ملائحته من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهى علم بالممكنات لاعلم بالذات كما عرفت هكذا يذنب ان يفهم هذا المقام (قوله فان قلت علم الواجب) اى بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المفارقة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمهم يلزم للمفارقة بين الشيء ونفسه

(قوله وفيه ما اشترنا اليه سابقا) من ان القول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالانجذاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تصف ظاهر لا يرضيه الفطرة السليمة (قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المفارقة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

(قوله بل يكون مع اعتبار قيد علما بذاته من حيث هي) ٧٤ هذا اذا كانت المغايرة باعتبار القيد

في جانب العلم والثاني اذا كانت باعتبارها في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد حضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض السالطين وقال ماشاء (قوله والتصير بعدم الغيبة لا يجدي) اي تصير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة لسة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة (قوله قلت عدم الغيبة في النسبة وفي النسبة قد يكون الخ) يعني ان غيبة الشيء عن الشيء لسة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عن ذلك يكون بانتفاء الموضوع

ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد علما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد علما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي علما بذاته مع قيده والتصير بعدم الغيبة لا يجدي نفعاً لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة في النسبة وفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنية فلا يستدعي واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لا يكون الاحضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه مجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي ثم لا يقيس ذلك الجواب للمتكلمين التافين لوجود الذهني والعلمي ولذا احتاجوا بعدم تسليم كون العلم لسة الى الاتجاه الى التغاير الاعتباري كما عرفت في ايراد هذا السؤال والجواب انشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردّها بقوله عالم بجميع المعلومات (قوله والتغاير الاعتباري) يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة النهائية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب علما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العلم والمعلوم او في كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية في الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائمين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل لرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قوله والتصير بعدم الغيبة الى آخرة) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لانعلم ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقي لا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير قانع لان عدم الغيبة لسة ايضا وطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين فعدم الغيبة لكونه لسة سلبية تقتضي المغايرة ولو اعتبارية فبهذا السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور (قوله قلت عدم الغيبة الى آخرة) تصحيح للجواب الثاني من الجوابين الردودين بان عدم الغيبة في النسبة التي هي الغيبة لان كون الشيء غائبا عن شيء آخر لسة بينهما ككونه حاضرا عنده وفي النسبة المتوقف تحققها في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المثبتة مع بقاء الطرفين كما في

المفارقة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالميا بذاته من حيث هي قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بأب لهذا القرس وقد يتحقق بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست غائبة عن ذاتها وزيد ليس بأب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية وقد يتحقق بانتفاء معهما كما في قولنا لا تتحقق العلاقة في جبل من قوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الإيجاب مع قيام الموضوع والحمول وانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بغيره واجتماع الضدين ليس هذا القرس وليس باجتماع التقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين المتقاربين مدفوع بانها انما تقتضيها في الصور لافي الواقع والكلام هنا في التقارب في الواقع ولو استلزم التقارب في التصور التقارب في الواقع ولو في الاعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيق لا تعدد ولا تفاير فيه بالذات ولا بالاعتبار لم لو كان عدم النسبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على انصاف الذات بعدم النسبة عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المفارقة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الإيجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نقي محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نقي الغيبة يستلزم المفارقة في الواقع ولقاتل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المفارقة اولا اشتغال بما لا يمتثل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضايا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم اوصورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضي المفارقة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المفارقة اللازمة للعلم مستقدا بجواز ان يكون كل من التقارب والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتقدا موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كان ان السائل بالدول عما اشهرها من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التقارب فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لتوجب توقفه على التقارب لجواز ان يكون الحضور بمعنى نقي الغيبة الغير الموقوف على التقارب فيكون اشارة الى منع توقفه على التقارب مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لتوجه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما قدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف قس و من طرف الحكماء ايضا وان حل قوله في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب (قوله وايضا لا محذور في ان يكون الى آخره) تصحيح للجواب الاول بان يقال

(قوله وايضا) كلام ضالغ
لا طائل تحته

لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات)

ان اردت ان التناثر الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فلاستلزام
ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى
فلاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لا جاز توقف علمه بذاته وبقره على صفته
الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فيجوز توقف علمه بذاته من حيث هي
على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد في الوجود
الخارجي مع الذات من حيث هي بحيث لا تقاير في ذلك الوجود بين الذات من
حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية فانهما
موجودان متبايران في الوجود الخارجي وللإشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون
سندا قويا لهذا المنع كما اشترنا اختيار اعتبار القيد في جانب العالم والافيد اعتبار القيد
في احد الجانبين يتدفع الحذور ويصح كون الذات من حيث هي هي علما بالذات مع
ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها فنفي البطلان وما قيل
لم يحتر اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم
الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك في ورود بين
الاعتبارين اذ قل تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد
لعدم التناثر لالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد
آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ما ذكرنا من ان
الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات من حيث هي هي
لا في العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس
ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقي العلم بالذات من
حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبني على
تسليم ان العلم موقوف على التقاير فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا بأس في عدم
حصول العلم المتمتع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من
الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلوم يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل
في الازل فظهر ان السؤال ان قرر يلزم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا
يمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية
على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبني على انها فيكون جوابا من طرف نفسه
على مذهب المتكلمين لان طرف الحكماء قال المصنف قادر على جميع الممكنات
الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كافي قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل
المجموعى فانه غير متناهي الآحاد ووجوده محال لا يتقبل بالقدره كسائر المقتضات
ولذا خصت بالممكنات و اشار بالممكنات الى ان الشيء في الآلية بمعنى الموجود كاهو
مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأه الوجود سواء وجد بالفعل او لا واما الواجب

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن جهة الفصل وانترك
الوجود فستنق عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا إشارة في كلامه الى استثناء الصفات
الان يقال هي ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لآعين الذات بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كاقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما
قع عليه الابداع الاختياري ويؤيده ما ذكره الضاوي في تفسير الآية المذكورة
حيث حل الشيء على معنى الشيء اى من شأنه ان يتعلق بالشيء لمحتج الى استثناء شيء
من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشيء ما يصح ان يعلم ويغير عنه النافون
لصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشيء بالممكن ليعرض الواجب والمتع بالذات و اشار
الضاوي هناك الى ان الآية دالة على ان كل شيء مقدور مادام شيئا ولذا قال في دليل
على ان الحوادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعنى ان الوجود
الحاصل للممكن الحادث في آن الابداع صادر عن الواجب بالاختيار لا بالاجباب كآزمه
الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب
ايضا بالاختيار لا بالاجباب كآزمه ايضا لا يقال اليس التأثير في الوجود الحاصل
تحصيليا للحاصل لا نقول اليس بقاء ذلك في تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان
الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه
كان حصول الوجود في آن الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير
جديد مستأنف يلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر يتجدد الامثال كالاعراض
عند الاشاعرة بل بتأثير يعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لا يقتضى
المسبوقية بالعدم كافي تأثير الذات في الصفات القديمة وانما تقتضيها التأثير بالمعنى الاول
كالشارح اليه بعض المحققين فعل هذا بنى ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى
قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها
(قوله باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور
في ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق
باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المتقدمين كالاشاعرة والافانظام وابوالقاسم
وتأيدوها والجبائية خالفوا فيه كآفى المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا
من المخالفين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبنى على ما هو المشهور من مذهبهم من انه
تعالى واحد حقيق لم يسدر عنه الا الواحد الذى هو الملوك الاول والشارح قاض
فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشرط في تحقيق مذهبهم كاسبق ولقدح فيه قال
بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كآفوا اصل
القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها
ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (قوله جهة الفصل والترك) قد سبق
الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لا يجب

(قوله وعند الحكماء) قد اطلال الشارح في بعض رسائله في بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين في جواز عدم صدور العالم وفناءه لان الحكماء قالون بوجود تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات البارئ تعالى وان كان يمكننا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون ﴿ ٧٨ ﴾ خصوصهم وذلك ليس بمعنى القدرة

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

والاختيار لا يمكن الخلاف
بعدم الاتفاق على احد التعريفين

للفاعل شيء من جاني الفعل والترك لا تقتل الفاعل ولا الامر خارج ضروريه اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفصل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب التكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريه تعالى لاقائه ولا امر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وبالم الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بإيجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل الانسان وامسكوه قاته ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لا امر خارج هو الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين نعم اذا كان الامساك يطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اتيتوا لعبد كسبا صادرا منه لامن الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادته الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعنى في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لانتفاء مطلق الوجوب ولو كان لا امر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلاح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجود ايجاد الاصلاح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث السلام والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلاح بعدم ايجاد السلام كالايجاد بعدم تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العالم بالتبعية بعدم ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون ترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

(قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) وانما ذهبوا الى ذلك لزمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا ميل اليه الا اذا كان هناك ما يتربح به الاجباد على تركه بالقياس اليه فيكون الاجباد حيثئذ اولى من تركه فكان بالاجباد محسلا لتلك الاولوية ومستكملا لها وكان بدون ذلك الاجباد نافسا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بان لا يتم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يتربح به الاجباد على تركه بل يجوز ان يترجح احد مقدوريه من غير مرجح بدوه اليه ويمسكوا في هذا بقدرى العطفان ورغفى الجائع وطريق الهارب

من التسع مع المساواة من جميع الجهات التي يتصورها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح (الضمير) وبين الترجيح من غير مرجح وقالوا ترجح احد المساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع فليس يحل بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح براداته اى مقدور شاد ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا ليلسلسل

الضهير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك
ان نقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى
قاله لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند
الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين فقيه
بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكمة بل متفق عليها بين الفريقين
قال في شرح الموقف ولما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو
الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضمية
قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء
بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين
ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب
تعالى موجبا في انفاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يحملوا الطالع القدرة في
لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والثار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة
في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل
وعدم الفعل بواسطة مشيئة وجودا وعدما وايجاب الطالع لوازمها بقضاء
ذواتها بلا توسط مشيئة اذلا شعور ولا مشيئة لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا
الى زيادة المشيئة فيه فلم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطالع القادرة في لوازمها
وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشيئة بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالتزديد
على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع لوجود الذاتي ليندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ولا امر خارج ضرورى له
او غير ضرورى فإرداهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته
الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيئته وجودا وعدما سواء كان الفعل
او عدم الفعل واجبا لا امر خارج ضرورى له كوجود المشيئة او عدمها بالنسبة
الى الواجب تعالى او لم يجب لا لذات الفاعل ولا لا امر خارج ضرورى فيخرج
ايجاب الطالع لوازمها بلا مشيئة كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على
مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه
لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في الايجاد وسائر ما يترتب
على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بآرادة
اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور والتسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق
المشيئة بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

البياد افسالهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة
والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا
توسط المشية في افضل البياد ففى التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم
فعله على مذهب الحكماء وايجاب البياد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار
بمعنى صحة الفعل والتترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين
احدهما مالا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر
خارج ضرورى وهو الذى اثبت الحكماء للواجب تعالى وتأتيهما مالا يكون واجبا
للاذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى وان وجب لامر خارج غير ضرورى
وهو الذى اثبت المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم التالى ليس فيه ضرورة
للفاعل اختاروا عبارة التترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من التترك وبهذا
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حلت الشرطيتين في التعريف على الافتاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جاتي الفعل وعدم الفعل لان
احد الشرطيتين لا تصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة
لان صدقها يصدق طرفيها ولا حاجة لان صدقها يصدق التالى كما تقرر في محله
مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى المستند التام
والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستند التام عندهم وان حملنا
على اللزوميتين الكلبيتين لم يصدق على اختيار البياد اذ ليس البعد كما شاء فعل
وان حملنا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع افعالها اذ ين كل
شيئين غير متباينين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم
واقفه ان يقال لو شئت ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها ايها
يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تنشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها
ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لكون كلمة ان للافعال
والهمة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها
مستددا بان الحيثة المذكورة في التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية
لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل اذ لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا
لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايدوه
المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم
ما يفعل بايديكم فاتفق المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاق
الفاعل على الموجب والختار على ان حل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك
الحيثة اذ ليست الا لفرق بين الإيجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص
ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بأنه ذكر المعنى الاعم واراد

(قوله ودوام الفعل وامتناع الترك) ﴿ ٨٩ ﴾ بسبب الغير الخ الصواب لا بسبب الغير زيادة كلمة لا فان دوام وجود العالم

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد بالمبالغة كما في المثال الذي اوردته ذلك وكيف يكون منافاة ذلك اذا قدس حصول المبادئ في نفس القليل الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده قهوا دائما وسدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله وقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية القتل الذي هو الخير والجلود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير والجلود المطلق كزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها) اشارة الى دفع ما توهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفها بل قد تصديق مع كذب طرفها كما في قولنا ان كان زيد حارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفها

وقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافي كذبها ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار

قسم الخس مقابل للمعنى الاحصاء المتغير عند المتكلمين بقضية مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم الوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان كائنتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطابع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغي ان يحقق معنينا القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار (قوله وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم الوقوع بان قال فعل هذا لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى إيجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين مما في حقه تعالى بالنسبة الى إيجاد العالم لانه المتغير في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواسلة لا بأوالفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية الزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما قرر في محله (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اوردته المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرب الترك لاندات الفاعل ففاية ملازم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لئلا ينافي الاختيار الا يرى ان دوام الاغراض بسبب الغير الذي هو العلم بضرب الترك في مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللأشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغراض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر نظام في الافعال الطبيعية ولتقابل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفتين مثلا لا غرض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثابتة نحو المركز بل هي حركة ارادية بتعدد الاعصاب وتحريك العضلات قطعيا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة وتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

ودوام الفعل وامتناع الترك ﴿ ٩٠ ﴾ (كتبى على الجلال) (في) الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة الى رد

كا ان الماقل مادام ماقلا يغمض عنه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الانغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لانافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المغمض ماقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالانغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضرورى للشخص الماقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للانغماض لامر خارج ضرورى له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً ثم يجبه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرء لان الانغماض يمكن الاتفكاك عن ذات المغمض لان ما يوجهه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئ منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتجج الى قولهم مادام ماقلا بخلاف الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدره وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون إيجاد المعلول لازماً لذات الواجب بالاتوسط شئ اسلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة تلك الاوصاف لازمة لذات الجود اللازم للازم لذات لازم له ايضا فلا يمكن تفكاك الفعل عن الذات بوجه فيقول الكل الى الإيجاب الذاتي بحيث يوجب العجز عن الطرف الآخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تسروا ببارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشئ بكسب الاشعري واللائق بالضارين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالتعبير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الاتفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرء والقتل فقدم المناقاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل اولاً لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات اولاً لازم فان ما له الى محض الايجاب الذاتي التام لا الاختيار كما اشار اليه الامام الرازى ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعلش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فانظرك بمن يكون علمه) اى علمه بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالغمض والجود الحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن صرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمضى مبدأ الاتفكاك كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر الى آخره) اى اذا عرفت

ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه تعالى مختاراً بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان الماقل مادام ماقلا يغمض عنه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضرورياً كخرق الانسان النار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهراً في الافعال الطبيعية (قوله) فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالماً بكون الفعل خيراً محضاً ويكون الترك مستلزماً لعدمه

معنى القدرة عند المتكلمين مما نزا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف
 من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بأدلة ثلثة مؤيدة بالشرع وللقائل ان يقول
 كان عليه ان يتعرض بانبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم بانبات شمولها
 هنا كما تعرض بانبات اصل العلم اولاً ثم بانبات شموله اذ كان هناك من ينكر اصل العلم
 ومن ينكر شموله فكذلك هنا من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها
 وهم فرق عديدة كآفي المواقف وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض
 لدليل اصل العلم في مبحث العلم اما لكونه متفقاً عليه كما اشار اليه آتفاً واما للاكتفاء
 بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث الملول دليل على قدرة
 الله اذ لايجاب يقتضى القدم انتهى فمختل من وجوه اما اولاً فلان اصل القدرة
 المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات القدرة بالمعنى الاخص
 والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلاً عن شمولها واما ثانياً فلان الثبوت
 في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد الحادث
 الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضيق في رد النكر يكفي في اصل العلم ايضا
 والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما ثالثاً فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم
 انما ثبت اذ ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث
 العالم ولا بطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو
 لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد
 مختار وان يكون ذلك المختار فاعلاً للحوادث بالاختيار ولذا استدلل المتكلمون على
 اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان
 موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط
 حادث ونقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
 وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد
 حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى
 موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون
 واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما
 عند الحكماء والمتفق بطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السردية
 لتوسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجود
 العالم بسد عدمه بنى الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم
 بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذعل هذا يكون تلك الواسطة حادثة
 ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثاً بل قدما فقدره الشارح
 الجديدي بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع مساواة تعالى وليس كذلك
 وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فيثبت

لان مقتضى قدرته هو الذات

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرًا مجردًا قديمًا ولنا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم بأحد الطرفين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليوسى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لالاي نهاية محفوظًا بحركة دائمة ولا يخلص هذا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا في نفي تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الفرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولًا ثم الالزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف (قوله لان مقتضى لقدرته هو الذات) لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الثانيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشارة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعلوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتياز فيه اصلا ولا تخصص وان المعلوم لامادة له ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول وللحكماء في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعلومات الثابتة المتميزة مائعة عن لماعى القدرة وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التدبرين لا يكون نسبة الذات الى جميع مالمعه من الممكنات على السواء كبرودة النار ويجاد ماسوى المتع والذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الموارض لارادة الفاعل المختار اذنع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر فيها كإيجاد البرودة في النار وليس بشئ لانه مندرج في استعداد المادة لان مراد المصنف من المسادة والصور اعم من موضوع الاعراض لالهوى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ماذهب اليه اهل الحق ان قيل الواجب لا يتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرًا مجردًا يتمتع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر انقطاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركًا وذلك الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى اذ يتميز المعلومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك ثم يرد عليه إجماع الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمضى الاخص فمنوع كيف والثابت باقن الانفصال العلم والقدرة بالمضى الاخص والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمضى الاخص

(قوله لان مقتضى لقدرته هو الذات) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخيلة الغير فى شئ منها

بحديث العالم بناء على ان الخضم بمن وافقا في نقي الواسطة المذكورة فالقدرة
 اني اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته في البعض
 الخ الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الثاني انما يصحح امكان
 ان يوجد بايجاد فاعل ما يراه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا
 انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت
 القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى
 الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث
 انه لو كان الامكان الذاتي مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورية
 ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب
 بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس
 في القول بعدم زيادة الصفات قطي هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة
 الممكنات حيثئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فقلل المراد من الامكان
 المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في
 قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان
 مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وماتيل في دفعه ان المراد بالامكان المصحح
 هو الامكان الخالص الوقوعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيها عدا الصفات
 لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات ايها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات
 في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرية قاسد في نفسه لانه مستلزم
 لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كـ مقدورية بانه الممكن حال الحدوث ومقدورية
 بايجاده الا في حال العدم اذ الممكن الخالص الخالص عن مطلق الوجوب مختص
 بالامكان الاستقبالي لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بملته مع
 ان العدم الحاصل للمععدم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتي مقدور
 حال العدم والوجود الحاصل للحدوث آت الحدوث مقدور في ذلك الآتي كما ان
 وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك الآتي ايضا وكذا الوجود الحاصل
 للممكن الباقي في كل آن من آتات بقاءه مقدور في ذلك الآتي وفيما قبله كما اشار اليه
 الـبضاوي ولنا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الثاني فان قلت
 لاشبهة في ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة
 الوجود في الزمان الثاني للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود
 الحاصل في الزمان الاول لانها ععلان فالـمصحح لتماق القدرة ليس الا الامكان
 الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان
 الذاتي ان تماق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان
 الثاني مادامت بممكنات ذاتية ليظهر رد المعترلة وغيرهم من الخالفين فلا اشكال
 فانهم قاته دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح للمقدورية الكل فهو اول

والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان
المصحح بين الكل او باستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل
والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجي اى المصحح هو الامكان
المذكور في ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولاشك في اشتراكه بين الكل
مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون
وحده دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففي كلامه هنا إيحاء
لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من قلم الناسخ لانها
توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ما قبل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة
اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات
يترتب على البعض الآخر كالمؤثرية والتأثيرية المتضاهين المترتبين على نفس
التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلوفرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما
لكونها ملازمة مع الامكان الذاتي مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية
بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر
على شيء دون شيء آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فصصح المقدورية
بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة بالذات الى المرتبة
القوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود مقتضى
لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتي
الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتي اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل
هذا الشيء مقدوره تعالى لانه ممكن في ذاته كان دليلا لما (قوله فاذا ثبت قدرته
في البعض الى آخره) تقرير الدليل انه كما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته
على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت قدرته
قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن افتكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا
في وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك

بين جميع الممكنات الغير القدية واذا وجد مقتضى المصحح وارتفع المواع
يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا معنى انه قادر في الازل
وفيها لا يزال على إيجادها في الازل وفيها لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل
التحار بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفيها لا يزال على إيجادها فيما لا يزال سواء
كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كإحدى القدرة في حالتي الحدوث والبقاء
او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدى اعم من الامكان الاحتمالي
او متأخرا عنه ان امكن إعادة المدوم بينه والافلا يكون من جملة الممكنات ولا يخفى

(قوله والمصحح للمقدورية
هو الامكان) لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يجعلان
المقدورية (قوله فاذا ثبت
قدرته في البعض ثبت في
الكل) وذلك لان نسبة
الذات المتضمنة للقدرة الى
جميع الممكنات على السواء
فان المدومات لا يثبت لها
اصلا بل هي منفيات
محضة لا تمايز فيها بوجه
فلا يتصور ان يكون
خصوصية بعض المدومات
مانعة من تعلق القدرة
كما يقول به المقلد فاذا
ثبت قدرته في بعض
الممكنات على ما يقتضيه
كونه قادرا ثبت في الكل

(قوله ولان الامكان) الذى ٨٧ ◀◀ هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فامتنع

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو

على هذا الدليل وامتناعه انه ليس يقضى لاشيئ اليقين لما اسلفنا من ان الحكم يحكم البعض على البعض الآخر قطعى فيما كان اشتراك الملة قطعا كالقياس الفقهي بمله منصوبة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الدائى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد باليجاد الغير اليه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد باليجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بيجاد ما وجدته الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على إيجاد موجدته موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجد به اوجدته ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاب بالفعل ولا يجزى عليه ان يقل يجوز ان يكون قادرا على موجدته ولا يكون قادرا عليه لما عني مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مائة عن تمام القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يجزى عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كما ان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الوسيلة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك اليراد اما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لاعلى هذا الدليل اذ يثبت ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شئ منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما واما ما قيل رد عليه انه ان اراد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينفي حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما لا يذمه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم قطعى الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المحدثات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موسوفة بالحياة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز قائل كون الفاعل المختار صفة واما يجوز كونه مجردا اوجسا قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان العجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل قهر الملازمة القائلة بان اذا ثبت قدرته في البعض ثبت

الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من مناقاة حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان التصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء

قديره في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواصلين عرفت
مافيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه قاعل بالاختيار اشارة
الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم
وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح
على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي المشترك المصحح اظهر
من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على
تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة
فالوجه ان ماسبق الى هنا دليان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك
وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن
البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان
مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث الاستعداد ومميز المدومات نعم اورد القوم لهذا
المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الإقتناء على
بطلان حديث الاستعداد ومميز المدومات يمكن هنا دليان آخران (قولهم مع
ان التصوص الى آخره) يشير بان التصوص يصلح هنا مؤيدا لدليلا برأسمه
بأنى ومقابل الفرق بين التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم قدفوع بان ليس معنى
تأييد الدليل العقلي بالسعى ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السعى
والا لم يكن العقل دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة
والدليل العقلي بافراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السعى يفيد مرتبة اخرى فوقها
واقتراد الدليل السعى هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت
المصادرة بما افاده الدليل العقلي اذ غاية ما لم ان يتوقف العلم القطعي بمرتبة عالية
على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا محذور فيه كالا محذور في توقف اكتساب كنه
الشيء على العلم به برسمه فالدليل السعى يصلح مؤيدا لدليلا برأسمه ولذاصح تأييد
البراهين العقلية بالادلة السمعية الغيبية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمئنان
(قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها
من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا مذهب اليه الحكماء من القدرة
الجماعة للإيجاب والا فلما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل
وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث اولي من التسلسل
لا متاع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثه معدة غير
متلعية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل
الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى
صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى

قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطلب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمك بالدلائل السميعة قلت كون شمول القدرة بما لا يتوقف عليها ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع المليين فلوفرنا ان التي في الآية مفهومة مع الصفات القديمة في مستثناة عقلا كذات الراجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل لا يشدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فن قال انما يصح الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك بمنوع كيف وحيث يزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كاتقدم فقد ضل عن سوا السيل ولم يدرك ما يلزم على تقدير حل القدرة على ما يجمع الايجاب واما من قال في دفعه فسبق من الشارح ان الامتناع بسبب التبر لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها قص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم التقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختصرا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشيئة ولم يدرك صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كاتقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولي الالباب وبهذا البيان ثبت العلم القطعي بطلان احتمال الوساطة السابقة بالدلالة السميعة على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الوساطة من المجررات وانضج اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ما يأتي منه من اليراد فتزول الايراد

(قوله قيل الاولى في اثبات هذا المطلب) مصادرة لمذهب الضمى المستفاد مما ضله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمي هو العمدة في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمي انما يفيده الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفللفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السميعة الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قيل التصديق يكون البسارى تعالى طالما قادرا وفيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان مقتضى القدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود مقتضى والمصحح لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع * اجيب بانه لا يمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموافقه دون البعض وهذا ضعيف على

(قوله قيل الاولى في اثبات الخ) وقد ينشأ حقيقة ذلك القيل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها في نفس الامر بحكم الله والوضع الاكبر وثبوته عند المحاطب بنفسه خطاب النبي وهو لا يتوقف على العلم بوجود الصديق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضروري عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليسدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب اى يستحضروا ما هو كالر كوز في عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على ارسال فقط لكن في صدور
الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه
الآية وكذا قال في اصل العلم وقد تمسك في كونه تعالى علما بالادلة السمية من الكتاب
والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم لكل ما خبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما بالظاهر
ان هذا مكابرة نعم نية ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم
اماسمعا فلعل قولنا تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات
قد يحكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمية في شمول العلم والقدرة لاني
اصلهما والشارح المحقق لم يكتف الى ما ورد على دليل شمول القدرة ولاندفاعه
على اصول الاشاعة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط اومان يكون بواسطة
الاستمداد وعدمه كازعمه الحكماء او يتميز المدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده
المنهي لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعتراض
عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف
على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فيثبت يكون تعرضه بالدليل السمي
فماسبق في كل من اصل العلم وشموله مبني على الجواب الذي حكم العلامة التفاضل
بكونه مكابرة (قوله اذلو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره
اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات النير الى البعض
الاخر يكتفي في صدور الارسال منه من غير توقف على شمول القدرة والارادة
وكذا يكتفي بالعلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة
في صدور الارسال من غير توقف على شمول العلم لجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن
اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمية
موقوف على اثبات الارسال عندالامة بالمعجزة ولا يكتفي بثبوت الارسال في الواقع
واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج
من قياس المساواة ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمية موقوف على اثبات
شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات ازم الدور
والصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمية في الحقيقة
الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وما لا يدان على ثبوت مدلولهما
في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه
المبعوث بنا لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم سوى خبر النبي بان ذلك
الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانيه تعالى للهداية واثبات صدق في ذلك

(قوله لكن اثبات ارسال
الرسول يتوقف على اثبات
شمول القدرة) حاصله
ان عدم توقف ارسال الله
تعالى الرسول على شمول
قدرته لجميع المقدورات
لا يكتفي لاثبات هذا
المطلب بل لا بد في ذلك
من علنا بارسال الرسول
وهذا العلم لا يحصل الا
بالعلم بكون قدرته تعالى
شاملة لجميع المقدورات
فاثبات شمول القدرة
اعنى تحصيل العلم به لو كان
بالادلة السمية التي هي
متوقفة على اثبات ارسال
الرسول المتوقف على العلم
لشمول القدرة كان اثباتا
لشيء بنفسه واما باطل فتلما

القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت
المعجزة واحتمال وجوده لا يبدى نقضا فلا يتم ما قبل ان الاولى في اثبات هذا المطلب
بل سائر المطلب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتسك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاسا (قوله اذ لا دليل لنا) اى لمشر
المقلاء المكلفين (على ان خصوصية المعجزة) اى المعجزة الخاصة المشهورة (فعل الله
تعالى ومقدوره) اى صادر عنه بالايجاب سرى شمول قدرته تعالى لجميع
الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات ثبت ان اثبات كونها
فعل الله تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى
يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعم
المعجزة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل بمنوع كيف وقد ذهب
المعجزة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد
ولما توجه عليه ان يقول لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه في الواقع
فالحكم بعدمه في الواقع ممنوع اشارة الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يبدى
وحاصل الجواب بتحرير المراد بأن مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر
يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول بمجرد احتمال وجوده لا يفيد القطع
بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به ثبت التوقف على اثبات الشمول
ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف في المواقف حيث قال
دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء مائة تعالى بمخلق العلم بالصدق
عقبها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمقوم الانتفاء عادة
كسائر الماديات لان من قال انا نبى ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان
كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلمنا هموا بتصديقه بعد عنهم
وكلمنا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والصادقة قاضية
بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع
الممكنات • ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوده • اما ولا فلا ان القول يتوقف
العلم بكون المعجزة فعل الله تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف
الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق مائة
لاعقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة
على مدلولاتها لان خوارق العادات كاضطراب السموات وانتثار الكواكب وتذكرك
الجبال تقع مع قصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك
يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعى بصدق النبي بناء على ان ايجاد الواجب
ليس مشروطا باعداد معد عندهم فيمجرد مشاهدة المعجزة فيخلق الله تعالى العلم
القطعى بذلك القياس المنتظم في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

(قوله اذ لا دليل لنا على)
ان خصوص المعجزة
فعل الله تعالى ومقدوره
دفع لما يقال ان اثبات كون
المعجزة فعل الله تعالى لا يتوقف
على اثبات شمول القدرة بل
يكفى في ذلك اثبات كونها
فعل الله تعالى ومقدوره
ووجه الدفع ان اثبات
كون المعجزة فعل الله تعالى
ومقدوره اى صادرا عنه
بالاختيار لا يثبت الا
في ضمن اثبات شمول
القدرة اذ لم يوجد دليل
مختص باثبات كونها
فعل الله تعالى ومقدوره
وبمجرد احتمال وجود ذلك
الدليل لا يبدى بل لا بد
من تحققه والتثبت به
واشار بقوله ومقدوره
الى ان مجرد كون المعجزة
فعل الله تعالى لا يكفي
في كونها تصديقا لرسول
في دعوى رسالته بل لا بد
في ذلك من كونها مقدورا لله
تعالى وصادرا عنه بالاختيار
فان الافعال الاضطرارية
لا دلالة لها على التصديق
كما لا يخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم للإسلام من غير توقف على شيء آخر عندهم وهذا هو مراد الحبيب الذي حكم العلامة التفاتاني بكون جوابه مكبرة لان مراده من قوله وان لم يخطر بالبال الى آخره في توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كإثباته صيغة الماضي لافق التطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكبرة * الثاني لوصح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب الاشاعرة في شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات بالدالة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف بما قلناه عن المواقف كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة لكل في الواقع فالاعتقاد المتأني له ولا مثاله كالاتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت ما لا كاقالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة لا كاستمرار الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المتعد خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقل اى الاحتمال العقلي بخلاف ما اعتقده فرما يهتدى ان ساعده التوفيق * الثالث ان الاقتدار على فعل لاوجب الفعل بخلاف العكس فاصر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى اما لتسدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لقان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالدالة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا * واما ثانيا فلوفرصنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصرات التي تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة بهم الامر بدونها مع انه من خواص نينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات ما يستفيدها العقول كالكلام المجردات المستنبية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اتبناها المتألهون والصوفية وكالعوالم الواردة في الاثر لاسيا ما في النشأة الآخرة التي ماق هذه النشأة كتقطة موهومة في جنبها ذنوا كابل لانسبة بينهما اسلا * واما ثالثا فلوفرصنا التوقف على اثبات

بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله (مرید بجميع الكائنات)

شمولها لكل فاعما يتوقف على اثبات شمول القدرة للمنى الاعم لا للمنى الاخص
لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب
ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسل ويجاد المعجزات بالاجاب * وامار بما
فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة للمنى الاخص لكل فاعية الامر لزوم الدور
والمصادرة في اثبات ذلك الشمول بالادلة السميعة عند الذين شاهدوا المعجزات لافى
اثباته بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بيد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر
اعتداه المعتدلين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لافى الاول
فلم يصب اثبات الشمول بالادلة السميعة عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم
الارسل بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين
بيان ما خفى منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد
عند الكفرة المنكرين للبعث والارسل وبالجملة لا محذور فى اثبات شمول هذه
الصفات بل اصولها بالادلة السميعة عند الذين ثبت عندهم البعث والارسل
بطريق التواتر لاسيا على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام
هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد
بعض احكامه المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام
بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لادليل لنا اى لمشر
غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم
عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لتلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله
وان زعمه المتزلة باى حل مراده على ذلك لان المتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة
المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لان فيها دليلا
لمن لم يشاهدها وهو ظاهر * واما خامسا فلانك قد عرفت ان المتزلة جوزوا
كون المعجزة فعلا لتبره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل
الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب
تعالى او فعل غيره باذنه لا يثبت اذنه والشارح يتكبر هذا الدليل وقد عرفت
ان انكار الدليل انما يصح على مذهب الاشاعرة فى ان خلقه تعالى العلم القطعى بشئ
مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معد والاقلم ان يستدلوا على وجود الدليل
بلزوم المقاسد التى ذكرناها على تقدير عدمها لا يخفى وبما ذكرنا اوضح ان المراد
من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم * قال
المصنف مرید بجميع الكائنات * اى الحادثات اذ لا صارف لاسم الفاعل ههنا
عما وضعه من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى صححة الصدور
عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المنى اذلى وان لم يكن صارف ايضا
فى المقدورات بمعنى التأثيرات يتأثر القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

(تعالى)

الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع

تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع إرادته فيما يأتي نعم هنا صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيأتحقق وقوعه في الماضي والحال ومجاز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزء اذ المراد هنا الحادثات في أحد الأزمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بمحدوث العلم مع نفي الوسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وملشاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكسب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء (قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه قصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فثبتنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة بالمحمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولاساء وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكل وعند الكبي ارادته لفعله تعالى للعلم به ولفعله غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشعرية صفة رد لضرار وقولهم مفايرة للعلم رد للفلاسفة والكبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازالة كالاعدام الازلية وود للكبي في ارادته تعالى لفعله غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من تخصيص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة مما يباير العلم والقدرة كالحياة والسمع والبصر كما يضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام ود المتخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدم والمعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين لا يرضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير تخصيص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذكا يمكن ان يقع بقدرة احد الضدين

(قولهم قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة المفارقة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل كاستمداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته تعالى البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لابد ان تكون تلك الصفة بما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها لا تتعلق بالضدين والاقوات معالان ما يفيد تعلق القدرة هو صفة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصفة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعاقبة باحد الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان او يتخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وبالجملة لابد في الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لاموجبا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا لزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندهم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة انتفى التأثير والالزام الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارع ان يتبرع بدليل مغايرتها للعلم ايضا لا يقال ففهم تلك المغايرة بما ذكره لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب الواقع لان

تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز
 ان يكون المخصص هو العلم بالتصديقي كاذب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا
 الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت
 ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والالزام الدور كذا في المواقف
 لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لا ما تقول
 تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة
 التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به
 وبالواقع ولا عذور فيه والمتعلقة في التبعة المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم
 من طرف الحكماء من ان التبعة المذكورة انما تستقيم في العلم الانفصالي لا في النفي
 وعلم الواجب فعل لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البدهة في التبعة كما اشار اليه
 المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البدهة في محل النزاع لان التبعة المذكورة ثابتة
 ببرهان قاطع وما اوردته مدقوع اما اولاً فانه تعالى موجب في علمه قطعا لا يحتاج
 فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقي مخصص بالواقع فلا بد
 في الموجب من مخصص بمخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا لمرجحان من غير مرجع وليس
 ذلك المخصص الا الوقوع في نفسه لا اشتقاقا تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود
 ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع المدم كما في علمه بصفاته السلبية من انه تعالى
 ليس بحجم ولا جوهي وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع المدم
 كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات ولو ازمه واما تعلق الارادة القديمة التابع
 لعلمه التصوري بوقوع احدها اما ازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي
 لا وجود له ازلا وابدا او في احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث
 في بعض الاوقات وبعدمها في البعض الآخر وليس وقوع الوجود وعدمه
 للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى قاعلا
 مختيارا فبها يلزم موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابعة
 واما الثاني فلا يلزم فسرنا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسبيله سواء
 كان العالم منفصلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بنائه او لم يكن منفصلا
 بقبوله كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن الوقوع
 مسببا عنه كما في حدوث عامتنا بالسرير بالشهادة بعد بنائه فحينئذ يختار
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصويرية فعلية وعلومه التصديقية
 انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما يلزم
 من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه
 ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

لبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققو المعتزلة كابن الحسين والنظام والجاحظ
والملاط وابن القاسم البخى ومحمود الخوارزمى صاحب الكشاف وتبعهم الطوسى
الى ان العلم يترتب النفع على إيجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم
بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاعراض وقالوا
وجوب الفعل مع الداعى لا ينافى الاختيار بل يحققه ونحن نقول لا يصح ان يكون
العلم يترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما صرفت من ان الواجب تعالى
موجب فى تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع
كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لمر خارج
ضرورى للفاعل وهو ينافى الاختيار بالبنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى
مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجامع للايجاب وان لم
يلزمهم القول بقدوم العالم بنبه على جواز امتناع قدوم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا
بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير
لازم لذات الواجب وان كان ازلها دائما لامكان تعلقها بالصد الآخر بدل الصد الواقع
وما اورده الشريف من ان التعلق الازلى ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم
امكان تعلق الارادة بالصد الآخر بدل تعلقها بالصد الاول حينئذ وان لم يكن لازما
لذات الواجب جازا فنكالك الارادة وتعجدها وهو محال فدفع بان اللازم على الثاني
جواز تعجده التعلق وحدوثه لجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمختور
فى الثاني لافى الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل
المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فباسق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر
انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى
الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يشرع لتاثيرها للعلم لان كونه تعالى قادرا
مختارا يستلزم ان يكون المخصص مقابرا للعلم كما قررنا بقى هنا كلام ينهى ابراهه هو
ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاعراض كما فى شرح المقاصد فهم جعلوا العلم
بترتيب المصلح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق
الارادة يوجب الفعل ولا غلص الابان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة بمشروع
عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد
الوجوب جاز وقوع الرجح فى وقت وعدم وقوعه فى وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان
اختصاص احد الوقتين بالوقوع بالنظام شىء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا
والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح الرجح فى عدمه فى الوقت الآخر
لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فدفع بوجهين * الاول انه انما يجري
فى العلة التامة بالنسبة الى معلولها لافى الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اردت لزوم

يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كان يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص مرجع يرجع احدهما على الآخر ويبين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

الرجحان من غير مرجع كما هو اللازم في الملة الثامنة فعدم القزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجع فطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافالفرق بين الفاعل الموجب والمختار * الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احدهما لغيره او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الالاهة بالاوقات فيتمتع ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترب المصلحة الالاهة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترب المصالح الالاهة بذلك الوقت على عدمه فلا تشكل اصلا وانما اطيننا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما او افلان التائب بما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان لكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثالثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه اليجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه اليجاد ولذا ذهب الاشعري الى صحة اليجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعرفة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السموات والمبصرات لان المعلوم غير مرئي ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه اليجاد لانا نقول صدر الايات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المختصة ولذا قال الساتردينية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاهرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة * واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بال ضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازيل يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادافهحتاج الى مخصص آخر ونقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازيل ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بطلق وجوده وهو ممنوع لجوز ان لا يمكن تعلقها بالوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحادث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها

وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتناق بجانب معنى من القفل والترك بلا تخصص ومرجع لذلك الجانب ويخصمه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدح عطشان وطريق هارب من الاسد لا يعني ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص يلزم امتناع تماثلها بالحد الآخر اوفي الوقت الآخر ويتفق الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائبان باستناع تعلق الارادة بالحادثة بدون المرجع والمخصص وقد يجاب باختيار الثاني ومن استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق شمه في بحث الحوادث بناء على الهاليت امتزاجات محضة كاللازمة بين الشئيين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجري فيها كل من بهائي التضائف والتطيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لافي الابداء ولا في الاعداد (قوله وهي قديمة) هذا من جهة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا يجعل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم لتقديم المراد كما هتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذ لو كانت حادثة الى آخره) يبنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سبق من المصنف في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات في الابداء فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتفقا ولومن غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة المتعاقبة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام (قوله وهي شاملة لجميع الى آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل ما يوجد في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة القفل والترك وكونه تعالى فاعلا بالقفل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالاجباب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة القفل والترك ففي هذا المطف قائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا بالقفل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مرادها لان الإيجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل
ومن جهة الكائنات الشر والمصبة والكفر فيكون تعالى مرادها

في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولافضل شيئا
والاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرر
الاستدلال انه كما كان الواجب تعالى موحدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون
ارادته تعالى شاملة بحسب التعاق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي
اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون
موجدا للوفاقي ايضا بالاختيار لوجود المقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حيث لا يرى
ان المعزلة انما لم يحلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة
تعالى وبعد شمول التسدرة يلزم ان يكون من جهة المرادات وفاقا بين الكل
واما الملازمة فلان الإيجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان
اندفع امران * الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة السابق
من ان الخالق هو الله تعالى ولاخلق سواه ومن شمول القدرة فيكون مراد الجميع
الكائنات لان الإيجاد بالقدرة يستلزم ارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على
الكل مع إيجاد البعض لا يستلزم إيجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من
قول المصنف لا خلق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله
صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمية فيتجه عليه حينئذ
ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمية موقوف على اثبات الارسل بالمعجزة
ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعله تعالى سوى شمول الارادة والإيجاد
التالي ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع
ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى
جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير
مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا ومن السجائب ان
القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح
بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالق لكل
كائن مع القدرة ولم يبدو ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار
ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح
المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فانك فيها
اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الإيجاد بالنقل (قوله) ومن جهة الكائنات
الشر والكفر والمصبة) لعل الشر اعم من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما في الدليل
الثالث للمعزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الرديئة مندرجة في المصبة

(قوله ومن جهة الشر)
من حيث هو شر ليس
من جهة ولا مأمور بها
واما يدخل في الارادة
والامر بالعرض فضمنه
المصالح والخير الكثير

(قوله خلا بالمعترلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى مراد بالامر به ﴿١٠٢﴾ من الخيرات والطاعات والايان وكارملا

خلا بالمعترلة واستدلوا على ذلك بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذا الارادة مدلول الامر او لازمة له * الثاني لو كانت مرادة لوجب كائنات الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عن من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك ودواعيها ومزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اهم من الفعل والتروك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص المعلق وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقهما بدون المحل آلقابل تركا لانتاع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلا بالمعترلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى قطي نفسه توجب وقوع الفعل المراد وقاوا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعترلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي أكثر وقوا من الايمان والطاعات باضاف مضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا بدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم دخول أكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من أكثرهم لصالح اخر (قوله اذا الارادة مدلول الامر) كاذب اليه الكمي من ان ارادة الواجب لفعل غير الامر به او لازمة له الى لدلول الامر كاذب اليه غيره على ما قلناه ولام الارادة للاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى وللدال عليها الامر صراحة او التزاما فهي تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها وهي تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية ينكس التقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو معنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم او لازمة له وجودا وعدما والحلقة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قريبة واتحة على ان مرادهم حل اللام على الاستغراق وحل الزوم على اللزوم وجودا

يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأموراً به بل المأمور به اتمامها والخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراد الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ملزمه بعض المعترلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على مذهب اليه الآخرون زعمائهم ان الامر بخلاف ما يريدونه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضدبها اعني الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهم مرادين وكونهم مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الشدين مرادين معا بما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على عدم كونها مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاءها وهو ظاهر فوجب (وعندما)

الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب

وعندما فلا يرد ما اوردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسحة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة الالزام بتخصيص القزوم بالالزام او بجمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما احكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيتة الى قسمين مشية قسرية الجبائية توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن افصاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز افصاكه عنها وخصوا القسم الاول بشئ افعال العباد والقسم الثاني بافعال العباد ومن الين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فانها عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تنعقد بافعال العباد المشية التي سميتموها مشية قسرية والجزاء ويؤل اليه ما سيذكره الشارح من قسم الامر الى امر تكويفي وامر تشريعي تدور في مرجع هذا النزاع الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال (قولهم لان الرضا بما يريد الله الخ) الظاهر ان كلمة ما مصدرة الى ارادة الله تعالى ويحتمل الموسولة بخفف المائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايحاء او عن الخلق الموجود في المدلول عما في الكتب من قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقب حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى لإيجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعبادة التي هي مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمتعلقة يتكرون القضاء والقدر في الانمال الاختيارية الصادرة عن العباد ويتبين علمه تعالى بهذه الاصل ولا يندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايحاء المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن تعلق التكوين عند مشيته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضى من حيث الايحاء كما يأتي في المحصول الآتي لكن

حيث ان يقول بدل قوله
اولا زمة او ملزومة حتى
يلزم من انتفاء اللازم
الذي هو الامر انتفاء
الملزوم الذي هو الارادة
او يترك قوله اولا زمة لانه
يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم

والرضا بالكفر كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطعما بكفره ومصعبته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قدينتك عن الارادة

الملازم لظاهر جوابهم الاتي احد الاولين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والمعاصاة رضائهم بكفر انفسهم وعصياتهم وعلى المسلمين والمطيعين رضائهم بكفرهم وعصياتهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضا بالمعصية معصية لان الذهن يساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان اللازم ولم يمسك لانه اقوى فى الابطال (قوله والرضا هو الارادة) لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة عند المعترلة هو العلم بالنفع والميل التام اليه كما فى شرح المقاصد فلا يكونان متحدين ولعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة مذكورة فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعتنا المعاصي ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون فى مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم فى عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه (قوله والجواب عن الاول ان الامر قدينتك الى آخره) قد تعيروا فى انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام محتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين * احدهما ان ايمان الكافر وطاعات المعاصي مرادة له تعالى * وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية المعاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفيه يستحيل فى ذاته تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فانما انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم عن كلا الدليلين باس المختبر فانه قديما رعبه بما لا يريد لجرد الاختيار بانه هل يطعمه او لا ولاسفة اذ قد حصل له فائدة الاختيار اطاع او لا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعده بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انكسارك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة فى الفعل فى كلتا صورتين والارادة بدون الامر فى المصان فى الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان

(قوله والرضا هو الارادة) اوجب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض فانه تعالى يريد بكفر الكافر ويسترض عليه ويؤاخذ به ويؤيده ان العبد لا يريد الا لآلئ بالامراض وليس مأمورا بارادتهما بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضا اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

الكافر وطاعات العاصي ليست من جهة الكائنات والكلام فيها اذا قرر هذا فنقول في صورة الاعتذار قبل العبد مأموره غير مراد وعصيانته مراد غير مأموره فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالقفل والاخر امر ممدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالصيان فالمراد من الامر المتفك عن الارادة في هذا الجواب هو الامر الممدوم اعني الامر بالصيان لا الامر بالقفل لوجهين * احدهما ان انفكك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المتفك عنه ولا يوجد معه المتفك كانهك اللزوم عن اللزوم فانه بمعنى ان يوجد اللزوم ولا يوجد معه اللزوم لا العكس ولذا كان انفكك اللزوم محالاً لان انفكك اللزوم الاخص فنتي قولهم ان الامر قد يتفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان فن قال انه في هذا المعنى تكلف انخدع يسبق كلام الشارح * الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في القفل المأمور به انما يكون جواباً عن دليلهم الاول لاعني الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح فيما يخوله ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صريح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللزوم الاعم يوجب انتفاء اللزوم قطعا فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة فحصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدلة رجح المتع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة الصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة ولا التزاما فقد ظهر امران * احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انهكك الامر عن الارادة انما يلازم نسخة واحدة ولا نسخة لازمة كما هو بقاء على توهم ان الظاهر من انهكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساد * وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالصيان ويرده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ماذ كره كتابة عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للإعلاء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام التاخرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان الامر والتأني يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي التأني عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر بين مخالفيين لهما اولا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كأمر المختبر فإن السلطان لو تواعد بقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له وأراد تمهيد عذره. بصيان العبد له بخضرة السلطان فإنه يأمر العبد ولا يزيد منه إلا ما أمر به لأن مقصود السيد ظهور عصبائه عند السلطان وعن الثاني أن الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضى والكفر مقضى لا قضاء وحصله أن الإنكار

عدم إرادة الإيعان والطاعات من البعض مع أن قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة صيغ عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون إرادة المعاني وكذا الكلام في صيغ التواهي وهو المراد بما ذكره بعض أهل الأصول من أن في التكليف طلبا والطلب أعم من الإرادة (قوله كأمر المختبر) لغلامه هل يطيعه أو لا فإنه قد يأمره عند السلطان لأجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه محتبرا في سائر الأوقات وإن لم يوجد الاختبار في صورة الاعتذار بنسأ على أن المختبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالقل ولو في أحد الأزمات ولنا صريح قواهم كل نائم مستيقظ على أن عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع إذ لا يجب في الاختبار والامتحان أن يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان أذ ربما يكون الامتحان مع رجحان أحد الطرفين عند المختبر كرجحان الصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم (قوله فإنه يأمر العبد ولا يزيد إلى آخره) قبل الوجود هنا صورة الأمر لاحقيته فإن العقول لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى عقاب نفسه واجب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر قاذرة كافي شرح المواقف أقول لوصح ما ذكره السائل لزم أن لا يصدر من السيد أمر أصلا لصورة ولا حقيقة إذ لا مدخل للإرادة الباطنية في حصول الأمور به وإنما المدخل لصعود صيغة الأمر عنه نعم لو كان للإرادة الباطنية مدخل في الحصول لصح أن يقال أن الأمر الحقيقي أي المقارن للإرادة الباطنية لا يصدر عن العقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له أن يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج كاذ كرتم لاتا نقول لا بد للعقل من ارتكاب أهون البتتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة وإطاعة العبد من وجوه عنده يلزمه الأمر والاختبار البتة وما ذكر من أن الأمر هناك صوري لاحق حقيقة فاسد لأنه إنما يكون صوريا إذا نصب الأمر قرية للأمور على أن حصول الأمور به ليس بمصادفه إذ عند استنفاد تلك القرية لا بد للعقل من أن يتنقل الأمر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرية مع أن نصب القرية للغلام الجيول على مخالفة السيد ربما يؤدي إلى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العقل عند الاعتذار فلا شبهة في إمكان الأمر للاعتذار بدون نصب القرية فيكون ذلك الأمر حقيقيا فالحق مع أهل السنة (قوله وعن الثاني أن الواجب هو الرضاء)

المتعلق بالمعصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وإيجادها اذ قد يتضمن مصلح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولافتح عقليين عندنا يفضل الله ما يشاء وبحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بإيجادها الذى هو فعل الله تعالى * وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطلق لا تحصيل ما اراده

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى عن تضمن خلق المعصى مصلح لاحسن ولافتح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعصى منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كاذب اليه المعتدلة فانه ح بكون خلق المعصى متصفا بالفتح في نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اليه قبيحا ويكون خالفها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشياء لا نقول لكونها عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهما على تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل ما يشاء وبحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانكسر حالهما

حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضا به فاللزامة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضا به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فاللزامة مسلمة لكن بطلان اللزام ممنوع اذ الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقتضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فن قال رضيقت قضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقيها ومن الذين ان للرضاء يتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقتضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاء دون انكساره دفعه بقوله وعصوه الى آخره وعصوه الحصول انا لان لم الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضاء بالمقتضى المنكر لان الرضاء يتعلق بإيجاد او بالمقتضى من حيث إيجاد والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقتضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالتالى الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون إيجادها اذ قد يتضمن قوادحا ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس عقلا في العذاب لمصالح الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون إيجادها حكمتنا بقبح الاتصاف لا بقبح الإيجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول ما ل الاتصاف الى الحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واعتراضه على القائل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسب فالحق ما ذهب اليه الماتريدي من ان المنكر كسب العبد المرضي بإيجادها تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم إيجاد بعد الكسب او جده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله) وعن الثالث بان الطاعة الى آخره قال الامدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المرید ولا شعور للفاعل بإرادة فاعله لا يبعد منه طاعة له كيف والارادة كائنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواظف ولا يجنى ما فيه اذ ليس مراد المعتدلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا بى ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى الامور او بالقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين واللام يقبح من السلاطين العقاب على امتثال او امره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف الدال بظواهره

قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتي بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له اتي بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره) ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ يأتاه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انكالك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عاصيا تاملا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر الصورة واللازم باطل مستزم لاجتماع اطاعة والمصيان في العبد في وقت واحد قالوا وفي قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشترنا وفي قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للمطلق وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا بطلان اللازم وكلمة لولاهما ليكون اشارة الى هذه الصورة لان المهمة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عاصيا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لبدن علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفة للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتي بما يوجب عقابك لكنه اتي بما يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه انما توجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاه السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو في المخالفة عاصيا قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بما رضئ اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده محمل بالاعتذار لا يقال هو عاصي باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع اطاعة والمصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا في الواقع والامر الصريحى امرا سوريا في الواقع والاطاعة والمصيان

(قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ) وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مقابرا للارادة وكان السلطة هي الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتي بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتياه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتياه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتي بما يريده السيد ويرضاه

(قوله ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يمتع للسيد عذر في صورة الخفة ويمكن
 الخ) اى كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع

عاصياً والعاصى مطيعاً
 يلزم ايضا ان لا يكون
 اعتذار السيد في صورة
 مخالفة العبد امره اعتذاراً
 صحيحاً وذلك لان هذا
 الاعتذار مبنى على ان يكون
 مخالفة امره مخالفة لرضائه
 فلو علم السلطان ان رضاه
 في المخالفة لا اعتقد انه مطيع
 لسيد لا يخالفه فلا يقوم له
 عذر لان السلطان
 يقول للسيد انه لم يأت
 بما امرت به لان رضائك
 في عدم انبيائه به (قوله)
 ويمكن ان يقال الامر
 امران الخ (حاصله ان
 صدور الامر مفارفاً
 للارادة وكون الطاعة
 تحصيل ما امر به المطاع
 لا تحصيل ما اراده لا يستلزم
 كون المطيع عاصياً ولا كون
 العاصى مطيعاً وذلك لان
 الامر نوعان احدهما
 تكوينى يتكون ويحدث به
 جميع الكائنات المأمورة
 بالتكوين والحدوث كقوله
 تعالى اما قولنا لشيء اذا
 اردناه ان نقول له كن
 فيكون وتأتيهما تشريعى
 تدبى هو الامر الذى
 كلف به العباد بالامعان
 والطاعات وعليه مدار
 الثواب والعقاب فتحقيق
 الجواب عن المسائل ان
 الطاعة هو الاتيان بما

في الواقع في موافقة الامر الحقيقى ومخالفته لافى موافقة الامر الصورى ومخالفته
 فالعبد العالم مطيع في الواقع لاعاص فيه واما تمام الاعتذار فيكيف المصيان عند
 السلطان ولا يتوقف على المصيان في الواقع فلا اشكال (قوله ويمكن ان يقال
 الامر امران الى آخره) بان يقال الامر امران امر تكوينى يحصل به التكوين والابجد
 يلزم منه وقوع المأمورة بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى
 انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشيء الممكن
 والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو مختار في وجود نفسه ولما
 لم يكن مداراً للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخضع بإفعال العباد بل يمتع سائر
 الكائنات وامر تشريعى يوضع به الشرع والتكليف وتدبى بدون احكامه
 في كتب الاصول والقروء والاولى ان يقول وامر تكليفى لا يلزم منه وقوع
 المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه مبنى لاعلى الامر

الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق
 لتحقيقهما مما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع واغتراف الاول بدون الثاني في كفر
 الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس في ايمان
 الكافر وطاعة العاصى (فالطاعة) الاختيارية التى يرتب عليها الثواب (هو الاتيان
 بما وافق الامر الثانى) التشريعى والرضا اى رضا الامر تركه الاعتراض
 (يرتب عليه) اى على هذا الاتيان ترتب الملة النهائية على الفعل المطلق وليس
 الضمير هنا الى الامر الثانى كما زعم لوجوه الاول لامعى لترتب الرضا بالفعل على
 الامر الثانى الثانى على هذا لوجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفرع الثالث انه
 يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان الرضا يرتب على الامر الثانى في كل
 حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجح الضمير الى الاتيان
 فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثانى ويرتب على
 ذلك الاتيان رضا الامر الواجب تعالى فها اذا توافق الامران كما في ايمان
 المؤمن وطاعة المطيع لانها خالف الامر الاول الثانى كما في كفر الكافر ومعصية
 العاصى فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري
 يرتب عليه الرضا لاجل امثاله بل بل ذلك الامتثال اضطرارى بالنسبة الى الامر
 الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثانى

يوافق الامر التدبى والرضا اعنى ترك الاعتراض يرتب على هذا الامر دون الامر التكوينى اذا خالفه واما

(منكم) لاجتماع الانبياء على ذلك وليس منتهى إيجاد الكلام في التبرك بقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها سبأ في الكلام في تحقيق صفة

والامتثال له قوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني يعني ان الطاعة ليست الا بتاتين بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا فيها خالف الامر الثاني اذا قرر هذا فنقول اما ان دفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلائ ارادته تعالى وقوع شيء اعماهي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فتكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما ارادته المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانقله اختيار المأمور بالامر الاول في الامتثال وان أمكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما ارادته المطاع بان يقال لوصح ذلك لكن السيد مختار في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور الامر فلا يمكن للسيد الامتثال الاختياري للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لاشيء من الممكنات بمختار في وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا السيد بخلاف الامتثال للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع فعلا لا تحصيل ما ارادته ولادليلهم الرابع اغضابة انتفاء رضاه تعالى بالكفر والمعاصي انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لان انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضا فقيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويسم الرضا في كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضا الجائر والواجب فيقال لانسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه ببق في كلامه بخلاف الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يشوق على كون الامر التكويني على حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بوجودات الكائنات المرادات مع ان من جعلتها اعدام المدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي الا ان يقال تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني وكذا ان نفس الامر التكويني تابع لارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فليتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام (قوله منكم لاجتماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافق كما في الماء ودين بالاعيان الآتين به فيترتب عليه الرضاء باضاحال لا يلزم كون الكافر والمعاصي اللاتيين بالكفر والمعاصي المأمور بهما بالامر التكويني ملحقين ولا يكون السيد في المثال المذكور معطيا لعدم اتبائه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضاء فأمل (قوله كما يقول المعتزلة الخ) قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل مخلقاتها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عليه السلام او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وابعاده هذه الاصوات والحروف في النبر (قوله لانه خلاف النصوص) فان النصوص واقعة في كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كون موجدا له في الغير بما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سبأ في بابه

الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحياة عندنا صفة توجب العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال ففى عندنا كثرة زائدة على العلم والارادة تنبها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة لاعلة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللغظى الحادث متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تزويه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم ذلا معنى له سوى من قام به الكلام كالتعلم لن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام فى شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولادور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لادور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه منصف بكلام قديم وهو يثبت بمجرد الكلام اللغظى المتواتر التفسير الموقوف على الانصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع تفهيم ذلك الانصاف وسيجيء تفصيل البحث (قوله حى) لان الحياة عندنا (حى) اى منصف بصفة زائدة هى الحياة لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة ببيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو منصف بصفة موجبة لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجبة فى غيره تعالى اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال الحصول بذلك الحى او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا وفى الواجب تعالى صفة قديمة هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة فى العلم والقدرة فلا بد لكل حى من مصحح العلم والقدرة المحصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المحصوصين بذلك الحى وهو مقاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة ولما توجه على تلك الكلية ان يقال لانعلم ان الحياة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

(قوله توجب صحة العلم)
هذا التعريف لا تكشف
عن حقيقتها ولا حاجة
اليها فى سلامة الايمان
وصحة العقائد بل الاشتغال
بذلك فى هذا المقام فضول
تركها من حسن الاسلام

كافي سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بأنه لو كانت الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير محض ورجحان من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما جملا فلاه جازم اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى تخصيص آخر يلزم التسلسل وان لم ينجح بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف في المواقف بسد ايراد هذا النقض فن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه الدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم واتقدرة الكاملين ولم يفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الدراك فقال تسامح بل الحى عندهم من يضح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى في الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفضل بل بالضرورة لبراهته تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يتخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها مباحثان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في المواقف وقد سبق منا جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهه هو موليها واعلم ان الشارح المقاسد استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالدالة السمعية في كونه تعالى متكلمنا سميعا بصيرا ولم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسل موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكنى في اثبات الارسل ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها (قوله وهما صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما هو لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادةهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالمثل مثلا وهو الذى دل عليه تطواهر الخصوص يلزم ان يكونا مفايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليس راجعين الى آخره من عطف اللازم على المزموم المشتدل على ذلك التشبيه لا يقال ماسبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

(قوله للدلائل السمعية الخ) دعى ساكنة عن كونهما زائدتين اوضح زائدتين وعن غير ذلك

(قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وسكنا الحديث بملمو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا سماعا بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليس ابراجمين الى العلم بالمسموعات

اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا في زيادتهما اذ الاشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففي التصريح دفع التوهم (قوله) وليس ابراجمين الى العلم الى آخره (اعلم ان الفلاسفة والكهنة وابو الحسن البصري من المعتزلة ارجعتهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثير لا يوجب كونهما عين التأثير او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآيتين المعروقتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مقابلة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحموس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الآيتين المعروقتين ويخالف كلا الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للتحل والتكويث وغيرها من الحيوانات فهذا دليل على صحة ماذهب اليه الاشعري فلا وجه لماورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس علما يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم تجويز عقل للحيوانات وراه الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسدية كاذب اليه الفرقة الاولى ولا يتوقف كاذب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كاذب اليه غير الاشعري او من افراد العلم كاذب اليه الاشعري فظهر عنده تعلقان اذلى

(قوله وليس ابراجمين الى العلم بالمسموعات)

والمبصرات كما قوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث السموات والمبصرات وأما عند غيره فليس العلم عندهم
 الا تعلق واحد انزلى ابدى وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة
 الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كاذب اليه الفرقة الثانية اولا
 كاذب اليه الفرقة الاولى فاذا ذكره الخيال حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشياء
 واولهما غيرهم بالعلم بالسموات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون
 سببا لا لتكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث
 السموات والمبصرات فلعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالسموع
 حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدد ومن تمسك به اى باثبات
 الصفتين المتمايزتين فلعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات
 في السمع فيه فظهر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما
 ينطبق على مذهب الاشعري قطع لاعلى مذهب الفرقة الاولى كادل عليه دليلهم
 واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لثبته عليه الشريف
 المحقق في بحث ان الاحسان غلغ عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد
 على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه
 تقدير كونهما نوعين يكون التزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس
 نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالتوعين لجرد الاستظهار هـ واما ثالثا فلان
 ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السمع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر
 ان كلا من السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآتين فربما يحصل
 بدون الآلة وغيرها من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا
 مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على
 تلك الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا
 على الادراك المرتب على الذائقة بشرط ترتيبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف
 السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط
 حصولهما بهما وهذا الجواب اولي مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف
 بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما (قوله كما بقوله الفلاسفة) قال
 المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع
 والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان
 السابقة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالسموات
 والمبصرات بعدما حققوا ان معنى عينية الصفات تقي الصفات وترتب آثارها على نفس
 الذات فن خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب
 على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع فهمهم

(قوله كما بقوله الفلاسفة) وهو
 مذهب الاشعري ايضا

والمبصرات) فاننا اذا علمنا
 شيئا علمنا ما ما جلياً ثم ابصرناه
 نجدي بالبدية بين الحالتين
 فرقا ولم بالضرورة ان
 الحالة الثانية تشتمل على
 امرنا وهو الابصار وكذا
 حال السمع

(قوله قيل الاول) وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق (قوله لاورد الشرع هما آنا الحق) وكذلك صفات الاصل على تماثيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على فيها في كتاب المسيرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابى المنصور المازندى انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابى حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ماخذوه من قوله كان خالفا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين فبه نظر بل في كلام ابى حنيفة ما يثبت ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة على ما نقله الطحاوى عنه حيث قال وكما كان يصفاه ازليا كذلك لا يزال ابديا ليس من مخلوق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه عصى الموت واستحق هذا الاسم قبل احبائهم استحق اسم الخالق قبل الشائهم وذلك بانه على كل شيء قدير وقوله وذلك بانه على كل شيء قدير تلييل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابوالمعالين النسفي في مبحث التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدتم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا ١١٥ قول باطل صدر عن الجمل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر الطحاوى رحمه الله ممن

قيل الاول ان يقال لا ورد الشرع بها آنا بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتيب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فريك جدا (قوله قيل الاول الى آخره) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواضع من ان اثبت صفتين شيئين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس شيء اذلا اشكال في ترتب الاعلاء التام بعد حدوث السموات والبصر على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لا متناهما بالمعلومات لاوجب نفسا في حقه تعالى كيف وذلك الاول انما ذكره في التشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة التشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

قاله معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق وازاد بقوله قبل خلقه قبل خلقه الا ترى انه قال لم يزد يكونهم شيئا ولم يقل يكونه ولاه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزد وانما هما انه لو كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا في الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة في الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ما يتعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم لان القديم هو المستقيم في وجوده عن غيره فلما يستغن عن غيره وتلقى وجوده بكان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المطلق لذلك بدم ما يتعلق وجود العالم به من ذات البارئ اوصفة من صفة الناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة قد اشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفة قديمة له تعالى قول محدث احده ابو المنصور وغيره من متأخري الحنفية وليس في كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبت التكوين صفة برأسها كايومهم عبارة بعض المتأخرين منهم او اطلاق اسم التكوين على الصفات التي يسميها الاشاعرة صفات الاصل على ما هو المشهور فياينهم فهو كذلك لا يوجد في عقيدة ابى حنيفة واصحابه ولا يذهب اليه جمهور اتباعه وقديماهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم في باب العقائد على ما صرح به

الطحاوى رحمه الله ممن لا يخفى درجته وعلو رقبته في معرفة اقوال السلف على العموم واقول ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال في كتاب العقائد لمزال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد يكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفة ثم

== الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله وغيره هو توصيف الله تعالى وتسبيحه بكل ما ورد واعتقاد انه حق بالحق الذي اراد ورد علم ما شبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاوهاء والتقديم عن كل ما لم يرد به الشرع ولم ينطق بالوحى وانه لا يثبت قدم الاسلام الاعلى لظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون محال وقوع فيه الاشاعة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنوع كلام الله الى النفسى واللفظى والماترئدية من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بلا توقف من الشارع وانما يكفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحده وبجميع اسمائه قديم وانه متكلم آمراته مخبر وان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والفعل والتخليق والترزيق والاحياء والامانة ونحو ذلك مما ورد به الكتب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على انساب تلك الصفات وانها قديمة بالذات لاهو ولا غيره كسابر الصفات واما المخالف فيهم الاشاعرة وغيرهم من الثقات وما ذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والمجب عن المحقق انه يستدل بقول ابى حنيفة على نفى هذه الصفات والامام يحكم بغير مراده وكلامه يشهد بخلافه فانه صرح ولا يكون ما زليا بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس من ذلك ما ذكره ثالثا بقوله فله معنى الخلقية الخ ومثله رابعا بصدق الحجي عليه تعالى قبل انصف الموت بصفة الحياة قبلية تلقى بجماله وكبريائه ولا سلم ان قوله وذلك بانه على شئ قدير تمليل وبين ان استحقاق اسم الخالق بل هو تمليل لنفى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى الالب بدارا من وقوع الخلق والبرية في الزمان واختصاص الحدوث بان دون ان ان الصفاة جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يردده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل ما يصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجبا لحدوث لتعاليه عن طريان المتظرة وكونه معرضا للامور المتجددة وتماور نسبة القبل والبعد وتوارد حيث وقد برأته بالكلية عن شوب الامكان والقوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد ان صدوره عن الواجب دائم وحدوده لازم والاشاعة قالوا ان صفات الافعال التي يسميها الماترئديون من الحنفية بالتكوين على حصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها خاص فبى باعتبار تعلقها بالخلق تخليق وبإصال الرزق ترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المتبر فيها فبى لا يزال فلو كان مراد الامام ابى حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازليا بصفاته واسمائه ولان الله معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخلقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحدائه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرزاق على ان مذهب الحنفية باين عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال الشيخ حافظ الدين ابوالبركات في كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون بالضرب ولا مضروب لان ما يتعلق بكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث ما يتعلق بوجوده بغيره والتقديم بالاشتقاق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا في الازل لكنه موجود في الازال غير غائب عن الملك التماثل ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم قول لهم هل تعلق بوجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا لم قلنا فالتعلق به ازل الى ما حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعضه من الله تعالى وفيه تعطيل له وان قالوا ازل قلنا هل انتفى ذلك ازالة العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعة اما ان يقرروا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته الخى اولا التالى تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان انتفى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ما هربوا عنه والا فقدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالة التامة او متممها اللازم عند المعلوم اذ هو عبارة عن اليجاد بالفعل وما عاقله الضمضاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا يتصور انفكاك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته ان يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود المعك ==

== في الازل قلت لاندوحة من انتهت سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له في صدوره مقتضية لوجوه غنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول المتكلمون او كما يقول بالفلاسفة على النحو الذي قررناه فان قلت ازالة المقتضى التام الكافي لوجوب الملول عنه ووجوده تكوينيا كان او غيره فوجب ازالة الملولات لامتناع تخلف المقتضى بالتبع عن المقتضى التام المقتضى انما هو بوجود الممكن فيها لا يزال واما الوجود الازلي فهو محال لاسيما وسع الممكن بالكلفة والازلية ليست عبارة عن الوجود في الازمنة النبر المتناهية وانما هي حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البدن والقيل فالقديم لا ينفك ابده عن ازاله ولا يتأخر آخره عن اوله ولا يكون اولية صفة سابقة منه ولا آخيرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات باسرها كنسبة النقطة الممتدة الواقعة في وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه واما امرنا الاواحدة كلح بالبصر او هو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الآخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده زمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها بالنسبة الى الباري جل ذكره تعالىه عن ذلك كله قالان حصص الحق وظهر بطلان ما قيل ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدوث بالوجود بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المعروف من جهة الشريعة المطهرة المعبر في صحة الايمان والعقيدة من معاني القدم والحدوث هو هذا القدر سواء ساء الفلاسفة والمتكلمون او غيرهم في اصطلاحهم بالحدوث الذاتي او بالحدوث الزماني او بغير ذلك ولا حاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يكن وجود الممكن بدونها في نفس الامر لان الشرع ما كلفنا باعتقاده ولم يحكم علينا بوجوبها والواقع للشرائع والحكام في امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ادباب الآراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا بإقامة حجة شرعية بتلاوة آية او برواية سنة ولن يجدوا لذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحدوث فاول ما يوزمهم وجدان هذا اللفظ من الشارع في حق العالم وانما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شيء وبعد التزل قبساده الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيق دون غيره بحيث لا يصدق المفهوم على غير الزماني من انحاء الحدوث بل انما ذلك لانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقته قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فبعد تسليم وقوعه وانه حجة في العقائد فليس هو في المعنى الذي احده اهل الكلام الذي هو اكبر البدع الحديثة في الاسلام اخذنا من الفلاسفة قلة صرف محدث لاحتمال لم يأت به شريعة ولا يثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعاني التي عرفت من الشارع وان قولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى الاجماع يقارن بالعدم ضرورة فهو قول محض لان ما لا يد منه لذلك هو سبق العدم اعم من ان يكون بالزمان اولا واما خصوص العدم بالزمان فكلا بل لا يمكن ذلك في اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق العدم بالزمان في مفهوم الحدوث الذاتي فغفلهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتي وغيرهم عن مشاء حيث هو امر بمجتمعتهم انه لا يمكن فيه سبق العدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم المقيم ورأيهم السقيم من القول بإمكان الصفات وزياتها على الذات فتبتوا ان الحدوث الذي هو من ضروريات الدين هو القسم الذي يسميه الفلاسفة بالحدوث الزماني وزعموا ان ذلك مختص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم ولما ثبت ان الممكن مسبوق الوجود بالعدم على الاطلاق لا يلزم من الصدور بالقصد والاختيار إيجاد الموجود وتحصيل ==

=الحاصل وان لم يكن مسبوقا بعدم بالزمان ولذلك لم يرخص به العلامة سيف الدين الآمدى وجوز ان يكون تقدم قصد على الإيجاد وكنتقدم الإيجاد على الوجود فياته بالذات بالازمان وقد اعترف هؤلاء بسجزم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلمه الشريفة وأئمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين أفن يهدى الى الحق احق ان يقع أمن لا يهدى الا ان يهدى وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذاتي متزعم الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه يمكن حادث عرضي ذاته على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكي رحمه الله في كتاب قوت القلوب في هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصحبه النقل ولا نتأول ﴿ ١١٨ ﴾ ذلك ولا نثبت بقياس ولا عقل ولكن

وعرضا انهما لا يكونان بالآتين الموقوفين واعترضا بعدم الوقوف على حقيقتهما تصورنا وتقسما (وهو متزعم عن جميع صفات النقص) كاسبق من اجماع القلاء على ذلك (فلا شبه له) اى لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعل واجل مما في المحلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولأنه **وقال المصنف** وهو متزعم عن جميع صفات النقص الى آخره) الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرر لما سبق وانما عايد لبيان ان الصفات السلبية كنفى الشبه والمثل والشريك والحلول والامحاد متفرعة على ماسبق باعتبار قوله متزعم عن جميع صفات النقص وان حمل صفات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لان نفى النقص في الصفات الوجودية **(قوله لا يشبهه شيء في الصفات الى آخره)** انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لو فهم من المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الاكبي بان صفاته تعالى اعل واجل مما في المحلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه النقي من الواجب يكون قوله ولائذ مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشاركة في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالمكن وحينئذ يكون النقي راجعا الى المشابهة ولذا قال اى لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابهة لان نفى مشابهة شيء موجود **(قوله قديم وكامل وذاتي)** فالتقديم في مقابلة كل من العرض والمحدث

نفقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقايقها تعالى ونفى التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفوف للموصوف فيشبه به ولا مثل له في جنس هو منه فليأمله فتقول كما سمعناه ولهذه بما علمنا على انه ليس كمثل شيء في كل وصف قنيت والانشبه ونصف ولا يمثل وتفر في ولا يكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وأئمة الفقهاء الحنبلية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

(قوله واعترضا بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ) فان ما ذكرنا آتفا يدل على مغايرتهما لعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأتي عن حملها على العلم

بالمسموعات والبصريات والادلة العقلية تدل على امتناع حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالآتين الموقوفين (واشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرح عنهما الحقيقتين لانتفاء الآتين الموقوفين فيه تعالى والتقليل في القدملة مهم لم يلزم من نفيهما نقص فلم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والبصريات (قوله فان علمنا عرض) فان العرض هو الوجود القائم بالمتحيز على مافي المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا (قوله مستفاد من الغير) الذي هو البعد تعالى المفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا في الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتي) اى مستند

ولا مثله) قبل التدهو والتدائى أى التحالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

وأشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالمكن لاعم بما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الساعت بالتمتع فى التحقيق شاملا لكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالمكن فى قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحادث بل المنتقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقله الاعراض تجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعينا عنها وزلا وابدأ غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكل فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير **(قوله** أى التحالف فى القوة) أى الواجب التحالف له تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح فيه والممكن المساوى فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر ولما زاد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة لممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجويز النفلوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يتبادر فقاوت القوى والقدرة فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان اللسان والفرس متشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقب **(قوله** وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقب ولذا فسرته الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فلفظ لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كاردتهم فى المواقب وحيث ان يكون التدبىع معنى المتاوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية او لم يشارك فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالتاوى المادى والخاص وهو المراد بما ذكره الشريف فى تفسير الحديث قال هو المثل المتاوى فيكون لى التدواى المثل متضمنا لى تعدد الواجب مطلقا ولرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه الى آخره **(قوله** ولما كان وجود الواجب وتعيينه) أى ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه بشئ من صفات كماله الى غيره ولم ينرض لكونه جوهر او عرضا لامتناع انصافه تعالى بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتعين بالذات أى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحالى فى التحيز بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفه متحيزا الى مشار اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمية المترتبة عنها الواجب تعالى شانه **(قوله** ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية) وذلك لان كل واحد من الوجود والثنين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما او احدهما عين تلك الماهية لكان يكون الجزئى الحقيقى كلياً حقيقياً وانه ضرورى العلان وقيل فى بياحه فان كل كلى اذا كان بعينه بذاته او بجزءه او بلازمه او فاعاله اذا لم يتعدد الافعال كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يتمتع فرد آخر له انتهى اقول لا يخفى كون

هذا البيان متباينا لما جعله يسانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو يقتضى ما ادعاه الشارح

(قوله فلا يشاركه غيره فيها) قيل في هذا الاستدلال ﴿ ١٢٠ ﴾ مناقلة من حيث انه المستدل في هذا

فلا يشاركه غيره فيها

وحيث لم يمكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجسية لما قالوا ان كان تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل اذا كان تعينه بذاته او بجزءه او بلازمه او بفاعله اذ لم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتعه فرد آخر فان ما ذكره قائم على تقييد الملازمة لاعلى نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشاركة في الحقيقة واجبا كان او تمكنا وباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا ثانيا ايضا اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المصادي من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشاركة في الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنس كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون الواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم نختلف الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة فخالفه بالتين ضرورة الاثنية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي انتهى لانه مبنى على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعين والتشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيسه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كاذب اليه الحكماء اذ ثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشاركة في الحقيقة لم يمكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالتميز الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لاستتاع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا بقضية ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فان كان معللا لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة مقدمة على المولود بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيرها لزم احتياج الواجب في وجوده الى علة مفارقة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا امر او وجوديا

المدعى احد عينه الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شيء واحد وانما يريدون منها في مسألة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لاتزاع الوجود عنه ومصادقا لحل الوجود عليه فلم لا يجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان لكنهما يكون ذات كل منهما بما هو منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يلزم التركب ولا المشاركة وهذه شبهة في المطلوب قد سميت بافتخار الشياطين واسندت الى ابن كونه وانا اقول في الجواب عنها ان يترك الحقيقتين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل في كونها منشأ لاتزاع الوجود ومصادقا لحل الموجود اولا فليقتدر الاول يلزم ان لا يكون لشيء منهما منشأ لاتزاع ومصادقا للحمل فلا يكون واجب الوجود للاحتياج وعلى الثاني يكون بينهما قدر مشترك ذاتي او عرضي

فلا يكون واجب الوجود للتركيب او الاحتياج

لا يكون الا نفس الماهية الواجبة * واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركاً بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكاً في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف * ثم قال المصنف في المواضع ههنا اما الحكماء فقد قالوا يعتد بوجود موجودين كل منهما منهما واجب لذاته لوجهين * احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاتينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك ثم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير نبوته نفس الماهية لما تقدم في بحث الواجب لذاته وانما التردد في محبة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية اتراعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الاتراعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ اتراع هذه المفهومات عين الذات جزم هنالكان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه الشيخ في التعليلات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بالحل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاءه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا العلامة التفتازاني قرر ذلك البرهان في شرح المقاصد من غير تكبر ولقاتل ان يقول غايه كون الوجوب وجوديا وعن الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة بمحبة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قيل الضوء مضى لامن قيل الشمس مضية فبعد تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما جمالا فلانه جار في الوجود الذي هو عين ذات الواجب قالو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم اتراعي وعارض ذهني من المقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فلم يكن حينئذ لا يتم التقريب انفاة ما ذكره ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون مشتركاً بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعيته ووجوبه الخليص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كزوة حيث قال في بعض تصانيفه البراهين التي

وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فان الوجوب والامكان ان كانا لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب النساق للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها باعتبارها على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا في الماهية فلا بدله من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا عاما ولقد قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الفئات والثابت كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرها (قوله) وقد يستدل عليه (اى على نفي التمثل المشترك في الحقيقة وكلمة قد التقليلية في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران * احدهما انه مبني على كون الشخص جزءا من الشخص فيلزم تركيب الهوية * ثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المصنف من التمثل المتني هو الممكن المشترك في الحقيقة ليكون متحصصا في رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص التمثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شاركه تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فينبذ لا يجوز ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع التقيضين * والثاني محال مستلزم لتركيب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عندنا شارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعيين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل يتنا في الوجوب الثاني لكن الدليل المذكور على ما لا نقضنا لاني احتال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الفئات يلزمان في كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام (قوله) لقوله تعالى لا اله الا هو (قال العلامة في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الاوهية

(قوله فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ) تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشارك له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها يتميز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وتقيضه

(قوله لقدستا) لانها ان واقفت ﴿ ١٢٣ ﴾ في المراد فطارت عليه القدر وان خالفت تمارفت عنه فالآية تدل

على نقي التعدد بشروطها
وضما وبلازمها عقلا
(قوله اما يحصر وجوب
الوجود) ويدل عليه قوله
تعالى وهو الله في السموات
وفي الارض اذ لا معنى
للفرقية مع قوله شهد الله
انه لا اله الا هو بمعنى ان
ذلك يقتضي الوحدة بذاته
(قوله قدسرت الاشارة)

الى دليله اعلم ان البراهين
العقلية وان نهضت على توحيد
الواجب الوجود نوهضاً
لامرله واقاد على القطع
واليقين هذا المقصود ولكننا
قلبة الجدوى في تصحيح
المقيدة الواجب شرعا
المعتبر في عقد الدين فانها
بافترادها لا تاملد على وحدة
الواجب الذي يثبت الرأي
الكلي من غير تعيين لكون
النظر كليا ففعل ذلك لا
يكون الصانع الذي يدعوا
اليه الشرع لتعين ما يدعوا
اليه الانبياء وتخصه
وهو الله الذي لا اله الا هو
فلو قيل بطلان تعدد
الواجب يدل على ان هذا
الواجب الذي يثبت الرأي
الكلي هو الصانع للعالم
الذي يدعوا اليه الشارع

(قوله والاول قدسرت الاشارة
اليه والى دليله في نقي المثل)

ولقوله تعالى لو كان فيها آله الا الله لقدستا واعلم ان التوحيد اما يحصر وجوب الوجود
او يحصر الخلقية او يحصر المبودية والاول قدسرت الاشارة اليه والى دليله في نقي المثل
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من اغلواص ونفى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالقدم
واما بمعنى عدم المسبوقية بالتغير فهو نفس الالوهية وجوب الوجود وواقفة
الشريف المحقق في القول بأن بنية الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات
لا تتوقف على الوجدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعي
في نقي تعدد واجب الوجود وفي تعدد الخلق وفي تعدد المستحق للعبادة فانهم
على الشارح امور * الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنبي الشريك في
الخلق والابجاد * الثاني انه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر
من دليله المختل مع دليل يتقوله عن الغير * الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية
المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خلق سوى الان قال الاستدلال هنا بهذه
الآية مبني على مذهب من جوز وليس بجائر عندهم ولنا لم يثبت اليه في دليل التوحيد
الاول وقد صرحت ما به (قوله) ولقوله تعالى لو كان فيها آله الا الله لقدستا
الفساد المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام
المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونها
في الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخالف بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله ففي
بصارتها تنفي آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلائها تنفي تعدد الاله (قوله
والاول قدسرت الاشارة الخ) اي الاشارة في ضمن دليل نقي المثل المشارك في الحقيقة
كما صرحت تفصيله وما به من الخلل وما قيل بمعنى الاستدلال على نقي تعدد الواجب
على ان يكون الواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوي
في القوة فلا يراد انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته اولا لزم ذاته ففساد
من وجوه * اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية يتأني صريح كلام
الشارح قياس اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون عينه ووجوده زائدا
على تلك الماهية قطعا وان كان لا زامالها * وامانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية
كلية مفسد لتوحيد الاول * وامانثا فلان قيد المساوي في القوة مما لا مبدل ههنا
بل في برهان التامع والصواب ان يؤخذ بذاته قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد
مبني على الغفلة عمداً عليه كلام الشارح لما اشار اليه المولى الخليلي من ان البرهان المشار اليه
في الآية الثانية انما ينفي تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز
ان يكون الواجب القادر ان متخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لقادرين
على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل مطلقا ليس
من شانه الخلق او موجبا ما على تقدير كون احدهما مطلقا او ناقص القدرة فظاهر لعدم
امكان التامع واشترك التعصيف مع القوي في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

فان كون وجود الواجب ونبينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو غير ماض لواجب غير مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لا محتاجا إلى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع

فلا نه لما ثبت حدوث العالم ويطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان مطلبا بالضرورة لاستناع استناد الحادث إلى التقديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وأيضا يجوز أن يكون اتحاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التنازع بينهما كإقيل وإذا لم يدل الدليل المشار إليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لثبته من دليل آخر هو ما مر هذا مراده ونحن بتوقيفه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فإنه يقتضي خروج جميع الكمالات الممكنة إلى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطئ لا يشترط في أفرادها تفاوت أصلا عندهم ولذا اتفقوا على أنه تعالى في أفعال مراتب الكمالات الممكنة فكلمتا ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الانصاف بجميع تلك الكمالات التي هي خواص الإلوهية وكلاتني واحد منها يلزمه أن لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر التام في القدرة واللامطل ولا الموجب المؤدى إلى التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلمتا تحقق واجبان يلزم أن يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة فيلزم إمكان التنازع المستلزم للمقاسد فالدليل المشار إليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب كإشعاره بالعلامة التفاضلية في شرح العقائد لا كما حبه الشارح كيف ولو كان الأمر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤبدا بالشرع فلا يستدبه عند الإشارة مع أنك عرفت اختلاف دليله على هذا المطلب الجليل (قوله وقد يستدل عليه) أي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله أنه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بعلامة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة إذ لو كان علة مؤثرة فهي أمافس المجموع وهو محال لاستناع تأثير الشيء في نفسه أو أحدهما وهو أيضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لأن عليه لذلك المجموع أما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما أو في أحدهما أو في انضمام أحدهما إلى الآخر أو في الهيئة الاجتماعية السارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الأمور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لأن الأمر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعروض الاعتباري تأثيره في كل جزء أو في أحدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما ثبت أن أحدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة لا يكون علة له إلا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فيلزم كون أحد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع التقيضين أو غيرها وهو أيضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين أو أحدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض أما أن يلزم وجوب وجود الصانع في بيان التراجع أولا وعلى الثاني لا يثبت بها التوحيد المقصود وعلى الأول فتفتقر الأدلة العقلية في دلالتها على المدعى إلى الدليل النقي فلا تكون برهانا مستقلا (قوله لا محتاج إلى كل واحد) واللازم من ذلك إنما هو إمكان اجتماعهما وهو لا يدل على إمكانهما (قوله لا يكون نفس المجموع المعلوم الممكن هو المجموع) يعني كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية أو من حيث أنه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لا يجوز أن يستند ذلك عليهما يعني على كل واحد منهما بدون تلك الحيثية ولا يلزم أن يكون فاعلا لنفسه كما في المجموع المركب من الواجب والممكن ولا يكون الواجب معلولا لغيره هذا

ولا أحدهما ولا غيرها أما الأول فلا تنحالة كون الشيء فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم إما كون الشيء علة لنفسه أو كون الواجب معلولا لتغيره والكل محال وما يقال لانسلم أن هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما أن هناك معروض الواحد هو كل منهما وإن العقل حاكم بأن ذلك المجموع محتاج في وجوده إلى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين إلى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين إلى شيء وأما ما قيل التردد الذي ذكره غير حاصر اذهنك شق رابع تختاره وهو جواز أن يكون المجموع بمعنى الكل الأفرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى وأشار إليه الشارح في رسالة أثبت الواجب فدفعه بأن المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فإن كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وإن كان كل منهما علة ناضية ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك عليه الشيء نفسه وإسنا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية أحد الواجبين لاحاطة وتحقيق هذا ما قدمنا من أن المركب من عشرة أعداد يحصل بمجرد إحياء الماشر بعد التسمية فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج إلى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي أثبت الشارح في سبق بداهة ويكفيه هذا القدر إذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجربى التطبيق والمنكر هناك إنما أنكر هذا الوجود اذعنده يصح أن يقال كل واحد موجود ولا يصح أن يقال العشرة موجودة وهو خلاف البهامة وليس مراد الشارح هناك أن العشرة الموجودة وجودا آخر واما الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم هنا اذ ليس ذلك بدعيا ولا يحتاج إليه فكيف يحكم بداهته وما الحاجة إلى اثباته فال مؤثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا أما مؤثر في جميع أجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات أو في بعض أجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة وأما إذا لم يكن مؤثرا في شيء من أجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يتدفع أن يقال يجوز أن يكون العلة أحدهما بشرط انضمامه إلى الآخر على قياس ما جوزه في البرهان المشهور لأثبت الواجب من كون الجزء الأخير علة للكل الحاصل بإيجاد معلول واحد على أن نسبة ذلك الممكن إلى كل من الواجبين سواء فإن كان كل منهما بشرط انضمامه إلى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والإلزام الرجحان من غير مرجح لأن كلا من الواجبين موجب فيه لاختيار ولا يجدى القول بتساير المعلولين بالاعتبار لأن الملتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تغاير المعلولين بالذات أيضا بقي هنا كلام هو أن ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين قالوا أحدهما متقدم طبعا عليه اعني أنه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين إلا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية إذا اضيف إليها أن واجب الوجود لا يجوز أن يوجد

(قوله أما الأول فلا تنحالة

كون الشيء فاعلا لنفسه)

لا يقال لانسلم لزوم ذلك

لجواز أن يكون الفاعل

هو المجموع الملحوظ

من غير ارتباط والمعلول

هو المجموع الملحوظ

مع الارتباط لانا نقول

أن المراد بالمجموع هو

معروض الهيئة الاجتماعية

بدون وصف الارتباط

والاجتماع اعني ذات

الاثنين فقط من دون

اعتبار وصف الاثنيتية

والانضمام ولا شك حيث

في لزوم المذكور

(قوله وقد قيل انه دليل اقصاي) القائل هو الفاضل التفتازاني في عدة من تصانيفه وفصل ذلك في شرحه على القائل وقد شنع عليه في ذلك غير واحد وبالغ معاصره عبد اللطيف بن محمد بن ابي الفتح الكرمانى الحنفى رحمه الله في تشنيهه وقد سبقه في هذا ابوالمبين النسفى في كتابه التبصرة وتابعه صاحب الكشف حيث شنع على

(قوله) واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره ﴿١٣٦﴾ يبنى ان المراد بالمجموع ههنا ومعرض

واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فأتمل والثانى قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقصاي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد

قبله شئ اية قليلة كانت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فلما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب تمكنا ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون تمكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فأتمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه الغرض بقوله وقد يستدل الى آخره فلعله لما اشيرنا من الاولى وللإشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب لكان مجموعهما تمكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره (قوله) والثانى قد اشير اليه في الآية الى آخره) وانما قال اشير لما يشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى العامة وهو الاقصاي والاخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى الالباب وهو البرهانى المسمى ببرهان الخلق وكلا الدليلين عقليان لان الاول نقل والثانى عقلى كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفى تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق القياس الاستثنائى غاية ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل الثقيل هنا ليس الا الآية الاولى اعنى قوله تعالى ﴿لا اله الا هو﴾ وقيل انما قال اشير لان الالهية غير صريحة في الخلقية فانها تحتمل الواجبة والمعبودية ايضا ولان نفى الجمع ليس صريحا في نفى مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار فى الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثانى فلما قدما من دلالة الآية على نفى تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب الوجود والقدم الثانى مع الخواص ومن جعلناه الخلقية والمعبودية وربما يمتلئ الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿هو الله﴾ وهو الله في السموات والارض ﴿ان تعلق الظرف لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تلقاه هنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر (قوله) وقد قيل انها دليل اقصاي الى آخره (معارضته لقوله) والثانى قد اشير اليه الى آخره او نقض للدليل

الهية الاتينية بدون الوصف الارتباط فاحتاج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التى هي هذا وذلك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره في هذا وفى ذلك اوفيهما مما فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قولنا فأتمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لالى ملازم من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستدنا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لاجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شئ احتياج الاجزاء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلة لكل اول انتهى وذلك

لانا نقول بان احتياج الكل ملازم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض (المشار)

الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل لانهم لا يحتاج تلك الاجزاء كلها او بعضها اليه في الوجود على ما يحكم به بديهة العقل (قوله) والثانى قد اشير اليه في الآية (فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا انارة على دليل عقلى على حصر الخلقية فيه تعالى على ما يصرح به الشارح رحمه الله تعالى

اشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية انصاعى لا يصدق العلم
اليقينى فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة القنارى
في شرح المفاتيح حيث قال واعلم ان قوله تعالى ﴿ لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا ﴾
حجة انقاعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالطبائيات فان المادة جارية بوجود
التمانع والتقابل عند تعدد الحاكِّم على مائشير اليه بقوله تعالى ﴿ ولما بعثنا
على بعض ﴾ الآية والا فان اريد الفساد بالفضل اى خروجهما عن هذا النظام
المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة على السموات ورفع هذا النظام
فيكون ممكنا لاحالة لا يقل الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى
انه لو فرض صانعين لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما سالما فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التامع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفضل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان انتهي وحاصل مراده ان امكان التامع لا يستلزم وقوعه
بالفضل وان اريد انه كما امكن التامع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفضل فذلك ممنوع
لجواز ان يتفق على الابداع بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما
بعض الكائنات والآخر البعض الآخر اما في كل وقت او بالنبوة في مدة قصيرة
او متعاقلة او ان يتفق على إيجاد احدهما دون الآخر ايدا مع القدرة وامكان
التامع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد مصنوع بالامكان فسلم لكن
بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التامع يستلزم التامع بالفضل فلا نسلم
انه كما تالما يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفضل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان
التامع بالفضل مستلزما لصحها وعدم كونهما صانعين بالفضل وهو ممنوع لجواز
عجز احدهما دون الآخر فيكون احدهما سالما ويوجد المصنوع بإيجاده فراده
مما قبل الملاوة هو الثاني وما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا يكون
برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح
لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر
برهان التامع قال وهذا البرهان يسمى برهان التامع واليه الاشارة بقوله تعالى
﴿ لو كان فيها آلهة ﴾ الآية فان اريد بالفساد عدم التكون فقرر ان يقال
لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة
واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد
الخروج عملي عليه من النظام فقرر ان لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتقابل
وتميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم الزوم المادى فلم يحصل بين اجزاء العالم

ابن هاشم الجاني تشبيها
بلفظ حتى نسبته الى الكفر
يقدره في دلالة الآية
تقصلا على هذا المدعى
وحقق ابن الهمام ان
الملازمة العادية قطعية بما
حاصله اما اولاً فلان الله
تعالى اخبر بلزوم الفساد
على تقدير التعدد على
وجه التأكيد وذلك كاف
للمؤمن المتدين بالاسلام
بل لتفسير لقوة المجزة
القاهرة واما ثانياً فلان
المادة المستمرة تاتي بمهد
اختلالها قط فيمكن
مقتدرين في مدينة واحدة
اصلا كما قال الله تعالى ولما
بعضهم على بعض قاضية
يطلب كل الافراد بالملك
والعلو على الآخر وهذا
امر اذا قوئل لا تكاد النفس
تخطر بقله اسلا والعلوم
العادية كالمع حال الفيسة
عن جهل عندنا وهجرا
انه حجر الان داخل في معنى
العلم المأخوذ فيه عدم
احتمال التقيض ولا يستبر
فيها استحالة التقيض عقلا
كافي الامور الحسية حيث
يحصل فيها القطع وان لم
يستحل تقيضا وانما غلط
من قال انها انقاعية لدهوله
عن عدم اعتبار استحالة
التقيض في مفهوم العلم القطعي

هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام
الذي فيه بقاى الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله
لايستلزم التنازع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير
مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التنازع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز
ان لا يقع بينهما ذلك التنازع بل يتفقان على ايجادها بالاشتراك او يفوض احدهما
الى الآخر كما اشار اليه المولى الغياثي ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة
قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه
ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن
التظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى
﴿لو كان فيهما﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالقول ان الملازمة قطعية اذ التوارد
باطل فتأثيرها اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم الالزام الكل او البعض
عند عدم كون احدهما سالما لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد
هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا
لا يمكن التنازع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التنازع لازم لمجموع امرين
من التعدد. وان كان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ
من الاشياء حتى لا يمكن التنازع المستلزم للمحال انتهى فاقيل على الاول يجوز
ان لا يعدم كون احدهما سالما بالفعل فلا يلزم الالزام الكل او البعض وان اريد
انه يلزم الالزام الكل او البعض بالامكان فبطان اللزوم ممنوع وهم اذ على تقدير
عدم كون احدهما سالما مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين
مؤثرين فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يوجه ذلك
اذا علم الاله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر ثم يرد عليه اجابته * الاول
يتوجه عليه ما ذكره بعد الملاءة ايضا من ان امكان التنازع لا يستلزم وقوعه فيجوز
ان لا يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما سالما وان نفي على تسليم العلامة ولا يمكن
تحقيقا * الثاني لو سلم ان التنازع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فغثيظ لا سلم
انما اذا لم يكن هناك احدهما سالما عند التنازع يلزم ان لا يوجد هذا العلم المحسوس لجواز
ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء من غير تنازع والآخر مؤثر في الارض
من غير تنازع قبانما في الفلك الماشر والنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء سالما
للفلك الماشر والمؤثر في الارض سالما للنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض
لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما * الثالث لو سلم ان امكان التنازع في كل مصنوع يستلزمه
التنازع بالفعل فغاية ما يستلزمه التنازع هو واحد الحالين اما اجتماع الضدين المرادين او
اجتماع التقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما سالما مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى بالازم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صائفا لازما وحده بل مع كونهما صائفين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين فيجوز ان يوجد العلم باعتبار كونهما صائفين في ضمنه وما قيل مراده لوجود صائفيان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التنازع ضرورة كون كل منهما صائفا تاما للقدرة لكن امكان التنازع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صائفا واذا لم يكن احدهما صائفا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التسامة يوجب انعدام العلة التسامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانقسام علة التسامة فقادح لانستلزم لعدم كون احدهما صائفا حيثئذ هو استحالة التنازع لامكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التنازع عدم كون احدهما صائفا قائما لا يكون الملازمة قطعية اذا عمى الله من الصالح المؤثر فيهما لاناخذ خص به على انه بمجرد استثناء قبض التالي اعني قوله لكن امكان التنازع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفى تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة بجملة بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب * الرابع ان امكان التنازع ان لم يستلزم التنازع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره السلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التنازع بينهما في كل مصنوع وكذا يمكن لزوم التنازع بالفعل بطريق ارادة الابداد بالاستقلال وكذا لزوم التنازع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التنازع المذكور اللازم لتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم عجز هاتوا بكل منهما فلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والامكان بينهما تمناع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجادهم لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التنازع المذكور محال كما قررنا * الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخلقية لخالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد يمكن الالهة التي اتخذوها من الارض كادل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ﴿ ام اتخذوا آلهة من الارض هم يشركون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما واتما يلزم ذلك لو كان قوله الالهة استثناء متصلا زالى جميع ذلك اشار اليه اليساوى حيث قال وصف بالامتنع الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا اومه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية

(قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ) يعني ﴿ ١٣٠ ﴾ كانه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل

اللازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعني انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المتصادم كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التماثل والتخالف وان اتفقا وتلك الالية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام المادى صريحة في الدليل الاقناعى وباعتبار الاستلزام العقلى القطعى مشيرة مع ذلك الى برهان يضى عنهم ببرهان التماثل فهذا الجواب جواب بغير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعى المصرح بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه فى ضمنه بالنسبة الى الاطوار من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما فى كتب القوم بان يقال لو وجد الهان وبشفتان لاحالة بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تماثل بان يرد احدهما كون هذا الجسم فى هذا الزمان متلايا بىض اوفى هذا المكان والاخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لتكون كل منهما قادرا على الكمال على كل يمكن فى كل وقت لكن امكان التماثل المذكور محال لان نفس التماثل محال وامكان التماثل محال اذ لو امكن امكانه لا يمكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التماثل محال اذ لو فرض وقوعه فلما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر عن تنفيذ القدرة فى الممكن فلا يكون لها قادرا على الكمال وقد فرض انه الله قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع القدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شئ منهما فيلزم تعجزها وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فبا اذا كان التماثل فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كثرى يعنى تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التماثل قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل اولم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف ب لزوم العجز المتأني لكمال القدرة بل زاد فى محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا خف ولطه الفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الابداء عليه والمتأني للوجوب الذاتى هو الاحتياج فى الوجود لافى الابداء فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع التقيضين فى الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء فى الوجود اوفى الابداء اوفى شئ آخر مناف للوجوب الذاتى بالاجتماع القطعى وما قيل استلزامه الجواب

يختلفان لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان فى ثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح حكمة العين لافشاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اول والثانى واجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتأنيين او العجز والالزام امكان احدهما وهو محال وامكان التماثل محال انتهى او رده عليه انه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون فى وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثانى سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

الأخر سكوتة بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروط بخسار ان لا يمكن للأخر ذلك قوله وهو
 بوجوب مجزئه قلنا ممنوع وانما يلزم مجزؤه لو كان عدم الحركة اعنى السكون تمكنا حينئذ وليس كذلك فان وجود
 الحركة بشرط ارادة احد الراغبين لها واجب وعدمها اعنى السكون تمتع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تماق
 ارادة الواجب بعدم زيد بشرط ﴿١٣١﴾ وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن بلزما مكن اجتماع

شيء منهما والكل محال اما الاول فلا استزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا
 وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني فلا استزامه اجتماع التقيضين واما الثالث

على مذهب من يقول بحجية الاجماع مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع
 المجتهدين على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف
 في حجيته بل المراد اجماع جميع الغلاء على ان واجب الوجود مقدره عن جميع سمات
 النقص وقد مر منه الاشارة ولا شبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما
 قطعا لا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث
 لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال ممكن بحيث
 لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى التقيضين لان
 استحالة اجتماع الضدين لاجل استزامه اجتماع التقيضين ولان ارتفاع الضدين
 غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع التقيضين واقول لما اخرج البرهان عن
 مجراء الطبيعى اخل به من وجوه * اما أولا فلان التمرض يقيد الخلق مما دخله
 في لزوم امكان التامع لما اشترنا من ان منشأ القزوم كمال قدرتهما فان استازم وجوب
 الوجود كمال القدرة فالبرهان كايستى تمدد الاله الخالق ينشئ تعدد مطلق الواجب
 والا فلا ينشئ تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة
 لم يتألفا لمسلم امكان التامع بين القوى والضعيف * واما ثانيا فلانهما اذا تألفا
 في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلا يلزم انه يلزمه ان لا يكون
 خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة
 الوجود ولا يلزم من المعجز في احدى الارادتين بالمعجز في الارادة الاخرى اذ بعد
 ما لم يكن نفس المعجز فسادا فقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع
 مما لنا في وجود ما لا يوجد كل منهما فلم يحصل في كل من التامعين مراد من اراد العدم
 وحصل مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التامع الممكن هو ان
 يريد احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر تقيضه اعنى عدم وجود شيء
 من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم
 خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد
 من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا فان لم يصح له مع هذه الارادة
 ارادة وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لا امتناع الخلق بدون ارادة الوجود على ان اقول

التقيضين والا يلزم المعجز
 فيتنقض الدليل اى يتنقض
 على تقدير التوحيد ايضا
 نعم في وقت وجود زيد
 يجوز تماق الارادة بعدمه
 بان يزول ويتحقق العدم
 بدله كسكون الاصابع
 للكاتب وقت الكتابة
 انتهى اقول لا ينبغي ان عدم
 امكان ارادة الآخر سكوتة
 بواسطة كون الحركة
 واجبة بارادة الاول
 بوجوب مجز الآخر قطعا
 اذ المانع حينئذ من ارادته
 السكون كون السكون
 محتما بسبب تماق ارادة
 الاول بالحركة فعدم امكان
 ارادة الآخر السكون
 انما نشأ من الاول وتعلق
 ارادته بالحركة ولاننى
 بالمعجز سوى هذا لم لو
 كان امتناع السكون بنفسه
 لم يكن عدم امكان ارادته
 اياه مجزاه وبما ذكرنا
 اشار اليه قدس سره بقوله
 اذ لا مانع له من ذلك الا
 الارادة الاولى ضرورة
 انه ممكن في نفسه وايضا
 الكلام في امكان تماق

ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة لا يعدمه حتى يقال ان يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل
 يكون كل من التامعين بالممكن وما جله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له
 في وقت بالوقوع دون الآخر فلا تصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مراد واحد
 فلا يجتمعان بخلافهما من مرادين على ما لا ينبغي وصرح به بعض المحققين

فلاستزامه ارتفاع التقيضين فان منع استزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ماحو

امان تصحله مع هذه الارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالفا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلا نسلم ان وجود صانع في الجملة يلزم امكان ذلك التامع ولا نخلص الا بان يحمل التامع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت او عديمت كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ما سيأتي من المصنف من ان الكفر والمعاصي ينقلقه تعالى واراذه فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب المدم يلزم ان لا يكون خالفا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه * واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والمدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان المدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب المدم لا لقصور في القدرة حتى لو تملقت الارادتان بالمعكس الممكن الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية الثانية الممكن باحد الجانبين فينتج عليه ان ادلة بطلانها منطوّر فيها كما سبق اليه الاشارة وتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التامع الممكن بين الضدين الوجوديين لابين التقيضين وان غفل عنه شارح **(قوله)** فان منع استزامه امكان التخالف الى آخره * بان يقال لانسلم انه لو تمدد الاله الخالق يلزم امكان التامع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاه ذاتهما ايجادا للخير او ايجادا لما غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلا لهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات وهو الذي تساوى فيه الخير والشر والخير او الخير فيه مغلوب او لا خير فيه وايضا ففرض التامع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصلح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ماعدا ما محض فيه الخير او غلب فقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر للعباد بايجاد الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للحجاب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه يمكن ذاتي فسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون متمما بالخير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالمتمتع بالخير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يبق قادرا على ايجاد ملاوجه لا متاع تحصيل الحاصل وكذا لا يتناقى قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته

(قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون ١٣٣ قدرة كل واحد منهما وارادته تلحق هذا اذا اريد فسادها في الآيـة

الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف واحدهما كاف من الصفات ولا باعدامهما وان اريد انه يمكن وقوى لامتناع فيه لا بالذات ولا بالتاثير فتتوعد كيف وعلى تقدير اقضاء ذاتهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الآخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممثما بالتاثير باقتضاء علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب مقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التامع بمجرياته في عدم الوجهة الواحد بأن يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما لوجه ذاته من الصفات قلنا ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شيء منهما وهو ارتفاع التقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المملول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المملول مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز أن يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل يمكن في كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض المتقدم فلا حاجة الى فرض المية وهو المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشيه شرح حكمة الميعن حيث قال لاختفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للآخر ارادة سكنه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع التناقضين او العجز والالزام امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبنى ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبتغي قادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سدد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتمجيز الغير اليه انتهى يبنى عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فاقبل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المملول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المملول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم (قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتقرير الدليل المشار اليه المنوع الى الدليل المصرح به في الآيـة لكن

عدم تكونه ماعلى ما اشار اليه رحمه الله بقوله في وجود العالم فاصل الدليل المشار اليه بهذه الآيـة هو انه لو تعدد الآلوة ووجد الهان مستجمعان لشرايط الآلوة قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلال او بقدرة واحد منهما وارادته استقلال او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على مملول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن اليجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجهه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآيـة الى هذا الدليل فيأتي عنه قوله لقدستا لان اللزام على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على مملول واحد وعجز الراجعين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالفة احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادها بخلاف التقدير الاول

قائه يلزم فيه على التقدير الثاني والثالث فسادها انتهى

قطع وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال وعلى الثاني يلزم محجزها لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر

بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانمان للملم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فاعلة التامة لوجوده اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد الملتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما قرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الآخر خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم محجزها عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الآخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للمسلم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانين على إيجاد موجود لزم احد الفاسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فامد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالجادات التي ليس من شأنها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري لعدم كونها قاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي الفساد ثم يتوجه على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في إيجاد مخلوق واحد لا في إيجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المتمثلة الزاعمون بمخلق المباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكأزعمه التنوية والمجوس بأن خالق الخير الثور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ لقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجوده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده الآخر فان اراد ان كون عدم الآخر خالقا خلافا المفروض لانه يفرض خالقا لكل موجود فذلك خلافا للواقع في الصورة المذكورة بل انما يفرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الآخر خالقا لشيء من المخلوقات خلافا للمفروض فسلم لكنه لم يلزم بمسبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيها انحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات قصص لا يطق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما قبله القوم وهو ان يبين اولالزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب

خالقا فلا يكون الها الفن يخلق كن لا يحتاج لايقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الابداء بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الابداء بالاستقلال ويمكن

الاضاف المذكور باستيد المتع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم بين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل او لا بالبرهانيين الذين ذكروها قال المصنف في المواهب واما المتكلمون فقالوا يتمتع وجود الهين جامين لشرايط الالهية لوجهين * الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان المتابع الذي مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو المتع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان لتتابع عندهم معنيين * احدها ارادة احدا للقادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتابع في البرهان المشهور برهان المتابع كاسبق تقريره * وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر فيه وهو التابع الذي اعتبروه في امتناع مقدورين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزها لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فلي تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين الذين ذكروها وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما بمناخ بالمتن الثاني ايضا واللازم باطل اذلو بمناخا واراد كل منهما الابداء بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احدهما المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة الفتنزاري والشريف الحقيق الى ان الملازمة في الآلية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان المتابع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا ههنا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لسئل مراده ذلك لانا نقول بآله قوله لانا نقول لتلق ارادة كل منهما الى آخره وبآله قيد الاله بالطلاق مع انك ستعرف اختلال ما يذكره في انعام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم السجرات انتفى القدرة الخ) يعني لانسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع

(قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل) اى ١٣٦ وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل

ان يتفقا على الإيجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كان القادرين على حمل خشة بالانفراد قد يفتكران في حملها وذلك لا يستلزم عجزها لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمان بديهتان الارادة يلزم عجزها لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الإيجاد بالاشتراك لارادة الإيجاب بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيها لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده اللازمي فكذا اذا تعلق بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور في تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة نقصان فليكن عدم الكفاية ههنا لتقصيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافي الاقتدار على الإيجاد بالاستقلال ليلزم عجزها ولم يورد المنع على لزوم المحذور في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما إيجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم لو استدل الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن ايراد المنع هنا على الملازمة الاولى او على كل من الملازمتين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منهما الإيجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الإيجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اتفق القدرة على الإيجاد بالاستقلال الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة واماتقرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه عن الملازمة الثانية كالاولى في البداهة وعدم قبول المنع لالاجل انه اورد في السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا اضطراب في كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعلق ارادة كل الى آخره) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير واراد بالارادة ارادة الإيجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة المنوعة بتحرير المراد بأن يقل المراد بالارادة في جميع الشقوق الثلاثة ارادة الإيجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزها لتختلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان يثبتان لاقتبلان المنع ولما توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على الدليل ان التزديد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ في هناك احتمال رابع جوژه المانع وهو احتمال ارادتهما الإيجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردهم في سند المنع الخ فكأنه قال اما احتمال ارادتهما الإيجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الخشبة من الحاملين

منهما الاستقلال والتفرد في إيجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في إيجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور ويعلقرقناظهر انه لاجابة لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال واردة الشيء بالاستقلال انتهى والذي يدل على كون المراد ما قررنا لاما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك (قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا الخ) يعني ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا ينافي الاشتراك في وجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصوله ووجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين كما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزها او عجز احدهما لانهما لا يمكن

(لا يمكن)

لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم وإيجادها الا باشتراك الآخر

لاتقبلان المتع وما اوردتم من المثال في سند المتع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة يتقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل به في الحل به قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى يستقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هنا

لا يمكن الزيادة والتقصان في تأثير قدرتيهما والممتصو الزيادة والتقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات القابلة للاقتسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالاجباد بالاشترك والالزام تخلف المراد عن الارادة فاذا كرمتم في سند المتع اى في تنويره اذ السند بمعنى ما يذكر لتقوية المتع شامل للتوير لا يحد تجوز العقل ذلك الاشتراك في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الاجباد بالاشتراك لزم الزيادة والتقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار عملها هذا وفي نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جهة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الامتياز الى ان انفصال الباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المتع فلا ينبغي الاكتفاء بمثاله في هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه التين ضعيف جدا (قوله ان في هذه الصورة يتقص كل واحد منهما الى آخره) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او تفسيرية او ارادية ولا ميل في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة يجر كنهها فان الميل فيها لا في الجالس و اشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحل. لكنهما قسما ذلك الميل ينهما الى قسمين فأخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والآخر القسم الآخر فكان تنقص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرج به الآخر من القوة الى الفعل والزيادة والتقصان في الميل اخرج الى الفعل تابعا لتشديد الاعصاب واضافها والاضطر ان يقال يتقص كل واحد منهما عن القوة التي بها يستقل في الحل قدر ما يجتمعها مصدر عن الآخر (قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره) لعله اراد ان نفس مجزها للالزام للثقل الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك المعجز من عدم كونهما خالفين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما خالفين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخلق بالاستقلال لا تعدد الخلق. ملقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الاجماد بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخلق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخلق بالاشتراك التوزيبي لم يطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوم كما صرحت فانهن هذا المقام والحمد لله المفضل المعام

ليس المؤثر الاتلاق الارادة والقدرة ولا ينصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه المنصف ريبية وانه ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمية وانقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوه عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون والله خلقكم وما تعملون

(قوله ليس المؤثر الاتلاق القدرة والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند المازيرية الى صفة التكوين لا الى الارادة فمقتضى الارادة هنا على القدرة اما معنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون السبب قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة المؤثرة في المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو معنى الابداع والمراد ههنا تأثير العلة التسامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو معنى الايجاب وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة قطعا (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ) اي قبل سائر التكليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والاعتقاد لا بالايمان والكل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان ولو تقيدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواء قاله في كلتي الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون الآية) الهمة لانكار الواقع لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دل على ما هو المطلوب من عدم محبة تشريك احدا من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم محبة تشريك الاصنام التي نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم محبة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليعبده جلب نفع او دفع ضرر ولا شيء يصاح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه مخلوقه تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوقه تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة تعالى فقد نظر ان كلمة ما في قوله تعالى وما تعملون سواء حملت على المصدرة كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعلمكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم ولشيء الذين تعملونه قال الآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذا قلنا بمعنى التأثير امر اعتباري ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

(قوله ولا ينصور الزيادة والنقصان في شيء منهما) اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزى لافي ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا ينصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا ينصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا بين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمية حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه فليصور فيه الزيادة والنقصان (قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تحنون والله خلقكم وما تعملون) اي لا تعبدوا ما تحنون من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوقه تعالى فافهم الخالق هو الحقيق للمعبودين وان لا يشرك بعبادة احدا وفي هذه الآية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البياضوي

(ولا يظهر له) أى لا معين له (ولا يحل في غيره) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف أما الأول فنقتزئه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الأجسام والجماليات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل أو المتفعل وذوات الأخشاب ليست بما يعملونه بل بما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الأخشاب من تحتهم وإذا كانت الهيئة الحاصلة للمتفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا لا لافرق بينهما ولا قائل بالقتل بينهما ﴿ قال المصنف ولا يظهر له ﴾ أى لا معين فيها يحتاج إليه في أصل الفعل هذا إن حل قوله لاشريك له على معنى لاشريك له في الخلق والإيجاد كما جعله الشارح وإن حل على معنى لاشريك في الألوهية كما قلنا فلا راد عنها لا معين له بأن يكون شريكا في الخلق أو فيها يتوقف هو عليه كمتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الإيجاد ومتعلق الإرادة لم يتصور أن يكون له معين لافي الإيجاد ولا في متعلق الإرادة وأيضا ذلك المعين أن كان واجبا قد بطل وإن كان ممكنا فامتنع للواجب غير ممكن لأن امانته موقوفة على إيجاد الواجب تلك الأمانة ومقابل الأمانة انما تكون للساجز فيه نظر لفقد العجز في الأمانة في حل الخفية فليتأمل ﴿ قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان إلى آخره ﴾ حل الحلول في كلام المصنف على المعنى القنوي الأعم من حلوله في المكان ومن الحلول المحجوز للحال إلى المحل كحلول الصفة مع أن قوله فيها سبائقي ولا في جهة وسبق معنى عنه بناء على أن الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم أعم من المكان وسلب الأعم يستلزم سلب الأخص لأن الظاهر أن مراد المصنف من هذا الكلام رد التصاري كإفهام من المواقف وعلى تقدير حل الحلول على الاصطلاح المحجوز لا يتم ردهم لجواز أن يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح أو في نفسه بطريق الحلول في المكان وإن دل كلام المصنف في المواقف على أن مراد التصاري هو الحلول الاصطلاحى فإن حلول القديم في الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول في المكان كما استنتج مع أن الحيز بمعنى الوضع ليس أعم من المكان بحسب الحسل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب القهومات المتعارفة المستزمنة بعضها لبعض في مقام الترتيب الكامل والحلول المحجوز عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف إذ لم يثبت عندهم حلول الصورة في الهوى ﴿ قوله لتزده عن المكان والحيز ﴾ الظاهر أنه استعمل الحيز في معناه الأعم وهو الوضع لأن سلب الأعم أدخل في نفي الأخص ولثلاثتهم أن سلب الأخص لثبوت الأعم لم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن بإياه ضمير التثنية في قوله لكونهما من خواص الأجسام والجماليات فرداء من الجسائيات أعم من العوارض والجواهر الفردة ما تألف منه غير قابل للإيجاد كالمخلط والسطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لأن المراد في حلوله في المكان أعم من أن

(قوله لا بطريق حلول)

أى على أى وجه كان يلزم

القصور والقوة وعدم

الفعلية وهو محال في حقه

تعالى

واما الثاني فلاستزاه الاحتياج المتأني للوجوب والتصارى ذهبوا الى حله في عيسى عليه السلام

يكون حولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الموجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحلوى المماس للسطح الظاهر للجسم الحلوى المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سبأني (قوله) واما الثاني فلاستزاه الاحتياج الى آخره) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبيين وانه ينشئ الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرافا فان يكون الحلال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحلال في وجوده الى ذلك المحل اهم من ان يكون صفة او لا لان الحلول بذلك المعنى متاف للوجوب الباقى بأى طريق كان واما اذا لم يكن الحلال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول في المكان لا غير وما قيل اما الحلول بطريق حلول مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الآخر كما جوزوه الامام فلايجب في نفيه شيء مما ذكر هنا فقد فوع بان الجوهر المجرد الحلال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حصول في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول في المكان متافيا للوجوب الذاتي مع ان الحلال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن لا احتياج في الوجود والمتأني للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشر اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج متاف له بالايجاع القطعي كما عرفت ولذا قال شارح المقاصد ان الحلال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او سورة في مادة كما هو رأى الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجرى والافتقار الى التبر ينشأ الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كلاله في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام وفضل الى الاقسام ومائد الى حلول الجسم في المكان انتهى وانما قال في الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل الى مكان مباين للصفه المعينة فانها محتاج الى محل معين (قوله) والتصارى ذهبوا الى حله في عيسى عليه السلام) كذا في التشرح الجديد لتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايجل في غيره على معنى انه تعالى لايجل ذاتا ولاصفة في غيره بقرينة ما سبقه عن المواقف فلايتوجه عليه ما قيل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما يذهب انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعه اعنى حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان

(قوله فلاستزاه الاحتياج المتأني للوجوب) وذلك لما تقرر عندهم من ان الحلال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لا حل فيه

قال في المواقف ان التصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته بالمسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او في نفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ قاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والابجد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وساء ابنا تشبهوا اكراما كاسى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخرة

الاخير ان قد مجرد توسيع دائرة الاحتمال لتغير الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم تجب على الشارح ان مذهب التصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سبقت لكن يبقى اختلال الثقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا بتحد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ قاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والابجد او لا ولكن خصه بالمعجزات وساء ابنا تشبهوا اكراما كاسى ابراهيم خليلا فيقوله ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير وينجبه على المصنف ان ترك محتملات كلام التصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بنير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات اني يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم متمون الى الاسلام اما التصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة المبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويشون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقدام الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بعهد المسيح وتدرعت بنسبتيه بطريق الافتزاج كالحجر باله عند الملكايتية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالفن مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق الماديات وقد تفارقه فيجعله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قوله بالاتحاد اغلب واحكم من قوله بالحلول فلو نقل الشارح ما في المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد التصارى بمجموع في الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم ينجح الى ترك الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن مناقبا للمعقول عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا يخلص الا بأن يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيها قوله عن المواقف على ما بين الاتحاد (قوله كلها باطلة) اما حلول

وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحوارين سئل عن عيسى على تينا
وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابني كذا وامرني بكذا ارنالك فقال عيسى
عليه السلام من رآني فقد رأى الاب وابي جال في وان الكلام الذي اتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل نفس ابني الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي
اعمل آمن وصدق بابي وابي في فعل فرض محته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة
الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادئ
بالآية وانت تعلم ان التشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها
المصنف بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة
الشيعة الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة

الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال
الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص
الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فبعد الانفصال يزول
تخصصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بينهما بل صفة
اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل
آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه
وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك
مضى البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاولى واما الخامس المتبادر في الاتحاد
بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق
الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي يضع
عليه السلام فيه فاما في الابن الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض
اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعا اطلاق
الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد انتهى عنه (قوله
وما نقل عن الانجيل الى آخره) معارضة بأن يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام
لم يقع في الانجيل ملعو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل
ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله اني استمارة
تمثيلية تشبيها لحال وه مع محال الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع
القلبية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلاحوا على
اطلاق الاب على المبدأ بمعنى الرب ولو سلم فليكن من قبيل التشابهات فاما ان يترك
على حاله كاذب اليه المتقدمون او يقول بتأويل يدل على صحة الدليل مثل كمال
الاختصاص كاذب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقي
(قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعني ان المصنف قصد بنفي الحلول ردهم
ايضا كما صرح في المواضع وليس بمتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول
اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورة

الجبانية جبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كملى رضى الله عنه واولاده الائمة المصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الحلال جسما او جسانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شيء وللإشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بأن المخالف في عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى التصارى الثانية التصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول التصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذكل ذلك يشمر بالمغارة ونحن لا نقول بذلك المسارية وهذا المذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففي كلامه إياه الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتساويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لـكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالفلكيين بأن السالك اذا امن في السلوك وخاض لجة الوصول فرمما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا يمايز ان ويتحده بحيث لا تشبه ولا تباين ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغائب والمجانب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم يغتنوا عن الحلاق الاكهة على انهم كما في المواقف فرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجبانية ظهوره في الصورة الجبانية الظاهرة على كل احد كملى رضى الله عنه واولاده لا في الصورة الجبانية التي يربها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل عليه السلام كالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتقولهم كقول بعض التصارى ظهر اللاهوت بالسلوسات فليس ذلك الظهور الاحلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسدية الخارجية كثيفة كانت كصورة انهم او لطيفة كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالجبريات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التي ظهر بها المجرديات صور خيالية لا صور خارجية فتظيرهم بظهور جبريل في صورة دحية قاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فع ان غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الاكهة على الموجودات ولا يحصرون الظهور في بعض الاعيان او في بعض الاوقات **وقال المصنف** ولا يقوم بذاته حادث **﴿**

(قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذلك الجن والشيطان فانهم يظهرون في صور الائمة لتعليمهم الشرود وتكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل (قوله وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول) اي تصحيح حلوله تعالى في على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والاثبات منهم هذا التصحيح كما لا يخفى

فلو كان حادثاً لكان خالياً عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو متركب
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد
على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصاً لو لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال
يكون زواله شرطاً لحادث هذا الكمال بان ينصف دائماً بنوع كمال يتناوب افراده
من الازل الى الابد

ذكر في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجوده لا يقال له حادث
وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم تجز تجدها
في ذاته تعالى الا ابو الحسين من الميزة فانه قال تجدد العاليه تجدد المعلومات الثاني
الاضافات وتجز تجدها اتفاقاً من العقلاء الثالث السلب فانسب الى ما يستحيل
انصافه تعالى به امتنع تجده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب
المية مع الحادث فان المية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه
تعالى محلاً للعوادم اى الامور الموجودة بعد عدمها فتمه الجمهور من العقلاء من ارباب
الملل وغيرهم واثبت المحوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيها يتوقف عليه
الايجاب من الارادة وقوله تعالى كن انتهي ما لا فالوصول فيها قيل لان ما يقوم بذاته
لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك
القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون تعالى خالياً في الازل عن صفة كمال واللازم محال
لانه نقص مناف للوجوب الثاني الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى القفل
في الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال
في وجودها ولا نقص في عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح
المقاصد ولنا اقتصر على الازداد الآتي (قولوا وورد على هذا الدليل الى آخره)
حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال
وان حدوثها يستلزم انخلو عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص
وانما يكون نقصاً لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان ينصف الواجب
تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معينة بأن يكون كل سابق منها
شرطاً معداً للاحق فيستمتع بوجوده الا لاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة
حادثة كلاً لا تمكنا في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول
الكمال المتشع ومن غفل عنه اجاب عنه بأن خلواته عنه في الازل يستلزم عدم
انصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل نقص في حقه تعالى اذ يجب
انصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهي لان وجوب الانصاف في جميع الاحوال
اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخضم فلا بد
من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيها اذا كان تلك

(قوله بان ينصف دائماً بنوع
كال يتناوب افراده من
الازل الى الابد) فلا يلزم
الخلو عن الكمال المشترك
في شيء من الاحوال وانما
الخلو عن كل فرد من
افراد الانصاف بفرد
آخر يتناوبه ولا يجامنه
فانما هو لتحصيل كالات
غير متناهية متممة الاجتماع
وهو الكمال بالحقيقة
لا وجدان مع فقدان
تلك الكمالات ولما قررنا
ظهر انه لا يرد ما قيل
انه لا يتنع مسبوبة الكمال
بكمال آخر لانه لو كان
كل منهما كلاً مثلاً فلو
لم ينصف هو في وقت من
الافاق بواحد منهما
يلزم النقص في ذلك الوقت
بل يجب ان ينصف بجميع
الكمالات المتعاقبة في كل
وقت وان لا يكون شيء
منها مشروطاً بزوال
شيء من الكمالات والا
يلزم النقص ابتداءً ذلك
الكمال في ذلك الوقت
انتهي

واجب عنه بأنه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ادلا وجوده الا في ضمن الفرد قلت وانت خير فساد ذلك كسلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتماثلة الغير المتماثلة لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختبار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى على استنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا (قوله واجب عنه بأنه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره) قبل سند المورد لا ينحصر في ذلك اى في حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قد قدم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فيحتمل لاشك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يتمتع بعدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فلي هذا لا يتم جوابه الا ترى ايضا من الابطال بمجريان برهان التضايف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفضل وان لم يكن واقعة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هو اى امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث محكم كما جوّزه الشارح فما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والالكان قديما او مستندا اليه بشرط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختبار فيسلم ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل وقت ومكان يقرض لامكان ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه لم يمكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختبار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لوجاز قائم يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معلا لللاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلاشك في صحة جوابه الآتى (قوله والمراد من الحادث ههنا

الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية وقتل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يترأون عنه باللسان اما الاشارة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدة والكارهة لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والبصيرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا محمد السالميت بنجد المعلومات عند ابن الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

(قوله كسلف) من ان مرادهم من القدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا يتقطع بالكلية ومن الين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا

وأما الصفات الإضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كحقيقية زيد وعدم خالقيته وذلك لأن التبدل فيها انما هو بتغير ماضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا قلب

من الحادث هنا اسم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولى تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة في الموجود بعد العلم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق التجدد هو منشأ السؤال المذكور قال في المواظف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة والسواد والياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة وضافة محضة كالمية والقبلية كالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف في المواظف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالتناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخبر الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الإضافية والسلبية منشأ للنقض الآتي **(قوله)** وأما الصفات الإضافية والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الإضافية نفس الإضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتمتلك العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والغير فيهما بقوله في الجملة لأن من جهة الإضافات لا يجوز تجدها كتمتلك العلم والقدرة في الازل وكذا من جهة السلوب كسلب النظير والائحاد والحلول وسائر التفاصيل **(قوله)** وذلك لأن التبدل فيها الى آخره) يعنى انما حاز التغير فيهما لانها ليستان متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد وبغير ذاته من المدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر لا يحدث ذاته ولا يحدث صفة البصر كقصد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اسم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة التغير التقلب من البين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اى غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الإضافية كالتباين والتباين انما تبديل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وما تبدلان بتحولك الى الجهة التي خلقت بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تبديل بتغير كل من الجانبين فيكون في جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال لم يتوجه على الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتمتلك السمع والبصر لانها كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتمتلك القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازيلين فمع انه يستلزم تخلف المولود عن علته التامة في

(قوله) وأما الصفات الإضافية) والتجقيق انه محال ايضا فلان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتعلق حيث وقد وامتياز حد من حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قبيل النسب والاضافات قائما عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لاهى هو ولا هى غيره (قوله) بتغير ما اضيف اليه) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى في حيز المتع

النشء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها
الاضافة انما يتغير لتعلقها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المضامين اعني الخليفة بدون الآخر اعني
الحلوقية في تلك الازمنة او قدم الحادث بأباه بمثله للاضافات المتغيرة بمخالفة زيد وعدم
خالفته ولا يجدي ايضا حل الحصر على الاضافي بالنسبة الى تغير ذات الواجب
وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شيء آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان
اي الممكنات التي يتزعج من تغيرها الزمان لما سبق منه ان الارادة لما نقلت في
الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا في ذلك الوقت
لانا نقول لا يخس الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ لا شيء متغير الذات
قبله ولا يخس الا بان يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة للاسمية
فالراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقة
سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا اوصفة حقيقة كما في تعلق
القدرة اوسميا عنه كافي لتعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة
بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا اليجاد انما يتعلق بالوجود
لا بالعدم فتأمل **(قوله)** والصفات الحقيقية الى آخره دفع توهم ان تغير ذات
المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة **(قوله)** لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب الى آخره قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت
حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص
الموصول في قول المستدل انما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة
هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تميمه كان الجواب
الآتي من الشارح يمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا
من انه لو كان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات
عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحل
في شاته تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان
يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالوجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جرياته
السلم في بعض الاضافات والسلوب ببناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات
كتمتق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر القائلين بل تقول هو اشارة بما سبق
منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا النقص باجراء
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالفة
زيد ومن زوال الازلي كعدم خالفته الازلي الزائل محلقه ولما كان مدار الاستدلال
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقتها سواء في الازل او فيما
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من

(قوله لا يقال هذا الدليل)
وهو ان صفة الكمال
لو كانت حادثة يلزم الخلو
عنها في الازل وهو نقص
منزه عنه الواجب تعالى
شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو استناع تجدها في ذاته تعالى عنه لا نأقول لانم جريان
صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت مساواة في الازل اوفيا لا يزال فلا يدخل
لقد في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات
والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وإيجاد العالم وكذا
كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم إيجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا شيء
من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان
يكون الخالقية ازيله لاحادة متجددة وعدم الخالقية ابدية لاستترة زائلة بالخلق
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازيله الخالقية تستلزم قدم الخلق
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر
وعدم تعلقهما السابق الازل الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال
التعلق عند قائمهما وفي تعلق السلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا
حادئا (قوله لا نأقول الى آخره) حاصل الجواب اننا لا نسلم انه جار في جميع
الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل إيجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان
عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل
الجران ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه النفع
البا اظهر لان الكمال لو وجد قائما بوجود في الإيجاد والخلق الحادثين لاقى عدمهما
ازلا وابدا وانما لم يتعرض بتمتعها والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى
في بعضهما كتمتلك السلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما
جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلب لا يخلو الذات عن شيء منهما في وقت
لا في الازل ولا فيا لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات
والسلب ممنوع وفي البعض الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففي
كلامه صفة احتباك من المحسنات اليدوية وهي حذف منع التخلف في جانب
الاضافات ومنع الجريان في جانب السلب كل بقربة الآخر فلا يتجه عليه ان يقال
لا وجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلب ولا لتخصيص منع الجريان
بالاضافات لجريان كل منهما فالتناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا
يجري الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق السلم وسلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلق الذات في وقت غير متخلف
فيهما كالتجبه عليه ان يقال الجواب عن النقض بتنع تلك المقدمة مضر لاصل
الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالوجود القائم
بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلب
القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال
منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدليلين

الدليل فيها كلها فان مثل إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون
الخلو عنها في الازل قصدا بل قد تدعى ان اخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيناره

شيئا واحدا لكان منها مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب بتغير حاسم لمادة
الاشكال اذ لا شبهة في كون التعلق الحادث للسمع والبصر كالاخصوصا على القول
بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليه الاشرى وبهم من الملاوة الآتية
مابذعه ومع ذلك فالاولى في الجواب ان يقال لان لم جريان الدليل في جميعها فان
من الاضافات والسلب ما ليس بكمال كخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق
السمع والبصر بالمعنوم فلا يجري الدليل فيها ومنها ما هو كمال كتعلق السمع
والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الاولين اذ لا امتنع حصولهما
في الازل لم يكن خلو الذات عنهما في الازل قصدا ويبرى في الاخرين ولا يتخلف
حكم المدعى فيهما (قوله فان مثل إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال
الى آخره) وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما انصف به الواجب تعالى
فيعارض ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن
لا في الازل فقط بل وفي كل زمان سابق على زمان إيجادها للقطع بإمكان إيجاد العالم
وخلق زيد قبل زمان وجودها بالف سنة اوائف الف سنة وهكذا الى غير
النهاية في جانب الازل كما اشار اليه شراح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل
ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الانصاف به
قصدا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع انصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال
انتهى بالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة قافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور
هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل
نفس الازل والاوليات التي في جانبها لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيها بعد
كاظهار (قوله بل قد تدعى ان اخلو عنها) اي عن الخالقية في الازل (كمال يظهر
به استيناره) اي تفرد تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن
التخصيص هنا بالانجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم المسدوقية بالغير
وكان وجود النظر في القدم الذاتي نوع نقص فكنا وجوده في القدم الزماني فيكون الفرد
في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدما لوازمن ذاته من الصفات الذاتية بخلاف
قدمه الذاتي فانه ينف بغير اوامها لا يقال لو كان عدم الخالقية في الازل كالاقلال عن الذات
بالخالقية فيها لا يزال لاننا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لعدم الخالقية في الازل
بل هو تعالى بدم خلق العالم متصرف بعدم الخالقية في الازل انما كان سلب العاطق
اخص من سلب المفيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل واشار
بقلة الإبداء الى ضعفه لان كون الاستينار بالقدم الذاتي كالاظهار بخلاف الاستينار

(قوله يظهر به استيناره)

بالقدم اقتضاء ذلك حدوث

الصفات القلبية بمثوه

(قوله فان مثل إيجاد العالم وخالقية زيد)

اي

من الاضافات التي يستلزم

كونها كالا كون السلام

قديم ليس من صفات

الكمال ولا يتوجه عليه

ان يقال فيجب ان لا ينصف

به الواجب تعالى فان

ما ينصف به لا بد ان يكون

من صفات الكمال لان

هذا انما يتم اذا لم يكن له

صفة لا كمال في وجودها

وهو م (قوله بل قد تدعى

ان اخلو عنها في الازل

كمال) فكيف يتأني

امتاع تجدها في ذاته

تعالى وكون خلوه تعالى

عنها قصدا

(قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل يمتنع فلا يكون عدم إيجاده في الازل نقصا) لعله اشرف بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متصفا في الازل لا ينافي كون إيجاده تعالى اياه ازلما بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده في الازل فيوجد فيه اذالقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان اخلو عنها في الازل كال يظهر باستثارة تعالى وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان استثنائه بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن سفة الإيجاد كما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود العالم في الازل اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الشافعيين ان حاصل قوله بل قد تدعى ان اخلو عنها في الازل هو ان الوجود الازل للاضافات لا يستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا ينصف بها الواجب ﴿ ١٥٠ ﴾ تعالى واما الوجود الحادث لها فلما

تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل يمتنع فلا يكون عدم إيجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترقى من تجويز عدم كون الخلقية كالآل الى القطع به بان يقال لو كان الخلقية في الازل كالا يمكن اخلو عنها في الازل كالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الانصاف بالخلقية فيه واللازم باطل لان اخلو المذكور كال فظهر امران الاول فساد ما قيل مراده لوسلم ان مثل إيجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان اخلو عنه في الازل كال فكيف يكون الإيجاد ايضا كالا الثاني اندفع ما قيل اذا وجد خلقية زيد في هذا اليوم مثلا وانصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص في الامس لعدم انصافه به في الامس وهكذا في اي يوم فرض الانصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام منبأ على تسليم كون الخلقية في الازل كالا كما زعمه القائل الاول كالا ينبغي نعم يحججه مثله على العادة الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لوسلم ان إيجاد العالم في الازل كال فخران الدليل فيه بعدم ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان اخلو عن سفة الكمال في الازل نقص في اسل الدليل ان ذلك اخلو نقص

لا يستلزم قدم الممكنات فلا تصاف به كال فينصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمنا محددا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتمين حدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر هو الزمان الغير المتناهي في جانب البدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خلقية زيد في هذا اليوم مثلا

والنصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الانصاف به في الامس فاذا (مع)

انصف به في الامس لزم النقص لعدم انصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتهاء الانصاف به حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل يمتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبهذا ايضا اذا انتهى كلامه وانت خير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كالا اسلا وقوله بل قد يدعى ان اخلو عنها في الازل كال تأييد لذلك على ما اشارنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عنده زمانا غير متناه في جانب البدأ بط قاطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب البدأ والا لكان كونه تعالى ازلما مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح في سابق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

مع إمكان الاتصاف به في الأزل تلك المقدمة من دليل الجريين ممنوعة انما امتنع وجود العالم في الأزل لم يمكن الاتصاف بإيجاده في الأزل ويجه عليه أمران الأول مالمشرنا من قبل الثاني ان هذا التمسك المبني على تسليم كون الإيجاد كالإعدام لاصل الدليل ان على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التي جوزنا قياسها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام في امتناع وجودها في الأزل على تقدير امتناع وجود العالم في الأزل فإن قدمت تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الأزل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما نتميم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الإيجاد كالا أيضا بأن يقال لو كان حقيقة كمال لكان الخلو عنها في الأزل فصا وليس كذلك لأن ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكامل فليس بنقص أيضا لأنه انما يكون نقصا لو امتنع الاتصاف به في الأزل وهو ممنوع بل وان يكون العالم يتمتع الوجود الأزلي فلا يمكن الاتصاف بإيجاده في الأزل فعل هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الأول فلما عرفت ولما الثاني فلأنه مبني على تحصيل تلك المقدمة بما اشترنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة متممة الوجود في الأزل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ويمتنع الوجود في الأزل لكن ذلك الإيراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتحاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما ورد في ما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متمما في الأزل لا يتناقى كون إيجاده تعالى اياه اذ لا بان يتعلق ارادته الأزلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الإرادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به ونرى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم فيه نظر اما اول فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون إيجاد العالم اذ لا كيف وتحقق الخلقية في الأزل بدون الخلق في يستلزم تحقق الملة التامة بدون الملول واحد المتضاهين بدون الآخر في الأزل ولا يجوزها عاقل وانما صرح بكون تعلق الإرادة الأزلية بوجوده اللازم الى متمم لمة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انما كان تأثير القدرة تاما لتعلق الإرادة كان تعلق الإرادة كالتتم لمة التامة والافتقار في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الإرادة في الأزل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء على حاجة في دمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخلقية اذلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الإرادة اذليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع مما لو ردتاه عليه فيما سبق واما الثاني فلان الشارح صرح هنا بكون الخلقية وعدم الخلقية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريين

للمتعلقات قصا وما يقال من ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فيها كان مثل سلب الجمعية ولوازمها عنه تعالى

في الخالقية بل منع التخلف فيها فانهم (قوله وما يقال من ان ازالة الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن الابداء في الازل قصا بان يقال امكان كل ماية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفسا كما عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شئ من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم اذلى وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العالم اذليا قديما واذا امكن ان يكون العالم اذليا كمال الخلو عن ايجاد العالم في الازل خلوها مع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك الخلو قصا وقوله ليس بشئ جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الازلى لا بالنسبة الى الوجود اذلى فيكون للممكن تمكن الحدوث وبمنع القدم وهذا معنى على انهم اختلفوا في ان ازالة الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثانى والتشريف المحقق بمدنا نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولثانيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل وما ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية نعم وبما امتنت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها ان كان ظرفا لعدم المتع فهو عين ازالة الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل يمكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف للوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفا اذ لا شبهة في ان وجوده في كل خد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل يمكن واما الثانى فانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لا بدلا فقط فقد امكن الازلية وادفع ما ذكره تعرض بالمية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كالا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والمدم فكذلك لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا فيدله الوجود بالا اختيار او بالايجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شئ من الاجزاء اما الازلية فيكون عدم منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية (قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في شئ من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بعدم المتع فيكون معناه انه لا يمنع في شئ من اجزاء الازل من الوجود بعدد فهو بعينه ازالة الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى الذى هو امكان الازلية وان اراده ان ذاته لا يمنع من الوجود في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والتزاع انما وقع فيه وهو مصادرة

لحيث ان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتجدد بغيره)

الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالإيجاب بلا شرط كان الممكن اذلياً قديماً كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او بالاختيار كان حادثاً فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود وانما تأثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فاذلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكاناً ذاتياً وان امتنع بالتغير كاستماع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقض بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الفاعلي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالمتنوع بالتغير كعدم الصفات ويجاد الموجود ليس بنقص بل بقول الخلو عن اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لافي الايجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم في الازل يمكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل بكل فعل هذا في تقرير البرهان بقول لاشئ من الصفات الكمالية الحقيقية بمحدث والازم خلو القاتن عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف بقص لا قبل هذا جار في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات لا نقول هذه كالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجريان في الكمالات الاضافية والسلبية النبر المتفرعة على تأثير القدرة كتمتلك العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لابلات تأثير كلها في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها من القائلين فسلم لكن تخلف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال وقرب مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كالمين كمالاً ذاتياً مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحده وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكالاً امهاتاً موقوفاً على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافية او اضافية اوسلباً وتخصيص المدعى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان كون اليجاد منافع العباد فضلاً ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق العلم والبصر صفة كل مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل في هذا المقام فانه من مزارق الاقدام وقال المصنف ولا يتجدد بغيره الى آخره لا يعني ان الاولى ان لا يفضل

بطلق الاتحاد على ثلثة اشياء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى اوفى غيره لان المتحدين ان يقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين في الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد التصاري وغلاة الشيعة بمجموعهما كإفله في المواقف (قول الاول ان يصير الشيء) أي الموجود (بعينه) أي بشيئه وتخصه الخصاص به (شيئا آخر) أي موجودا (من غير ان يزول) عنه شيء من ذاته أو صفاته وإنما عمننا الشيء من الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد للمعنى الثالث فانه اذا صار الأبيض اسود فقد زال عن الأبيض صفة البياض، وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الله اذا صار هواء فقد زال عن الله جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرها كاذب اليه الحكماء المشابهة أو عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والمرض كاذب اليه الاشرافية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد للمعنى الثاني فان كون التراب بلينا بالضماء الله اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المشيئين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كريد وصرور فيتحدان بان يصير زيد صررا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعد شيء واحد كان حاصل قبله وتآنيهما ان يكون هناك شيء واحد كريد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كصمر وخيئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعد امر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده انتهى وما قبل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فقير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول قلنا ان يوجد معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه بقى هاتين هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشئين لا الى الشيء الاول فقط فتأمل (قول) وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب الى آخر) أي سواء في اتحاد الواجب بغيره اوفى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده اوفى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قول) لان المتحدين ان يقيا بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) أي

(قوله لان المتحدين ان يقيا فهما اثنان فلا اتحاد

وان قياهما معدومان الخ ﴿ ١٥٥ ﴾ حاصله ان الاتحاد بين الشئين بان يصير زيد عمروا

وان قياهما معدومان فلا اتحاد وان في احدهما بقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد
معروض الاثنين لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان قيا) عند
الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو
المدعى وان جاز اتحادهما في العدم وان في احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد بين
الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وقته آخر وهوليس من اتحاد الموجودين
في شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد
موجودا ومدوما معا ثم قد يصير الموجود مدوما وبالعكس لكنه اتحاد يزوال
وصف الوجود او العدم وهو الاتحاد بالشيء الثالث لانهما المتي ومن هنا علم ان
المراد من الموجودين الغير المتحدتين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في
الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا في الخارج والآخر موجودا في الفهم ولذا
قال المصنف في المواضع وشرحه (هذا الحكم) اي عدم اتحاد الاثنين (بدوي فان
الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكنا بين المساحة والهوية
(اختلاف بالذات فلا يعقل زواله) يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما
فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم المساحات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه
(ربما يزداد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا
اتحاد بينهما بل ما قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) قطع (فلا اتحاد
ايضا اذ لا يتحد المدوم بالموجود بدوية وان وجدا) اي قيا موجودين بعد
الاتحاد (فهما اثنين كما كانا قبله والفرق هو التثنية على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فتح استناع
الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) انتهى كلامه
واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد يتمتع لوجهين
الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما اومن ملعية واحدة فلا اختلاف
بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شئ خصوصية ما هو بها هونى زالت تلك
الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه ان كان استدلالا ففس التفتازع
وان كان تبهيا فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا تتمتع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كان باقين فهما
اشنان لا واحدا والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق
شئ منهما كان فناء لهما وحدث ثالث وايضا كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لانسلم
انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو
انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدة والا فلما ان يكون احدهما فقط
موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا الخ فاعترض عليه بانا لانسلم انهما لو كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بدوية يكتفى فيها تحريمها اي بتلخيص اطرافها

مثلا مع قائلها معا محال
لاتهما ان قيا موجودين
كما كانا قبل الاتحاد فظهر
انهما حيثئذ موجودان
اشنان لا اتحاد لاحدهما
مع الآخر وان قيا معا
فهما معدومان لا متحدان
وان قيا احدهما وبقي
الآخر فهو بقاء واحد
منهما وقدهما الآخر فلا اتحاد
بينهما ايضا فان قلت يجوز
ان يبقى ذاتهما بصفة واحدة
بعد ما كانا اثنين فقول
قائلي حيثئذ حقيقة
هو الامر الموضوع لوحدة
والكثرة معا لان شيئا من
الوحدتين اذا لم يستند كانت
الكثرة متحققة فيلزم
اجتماع المتقابلين وانه محال
قال الشارح في حاشية
التجريد ان المدعى استناع
اتحاد الاثنين بان يصير (ا)
مثلا (ب) مع بقاء (ا) و (ب)
معا كما يصير الجسم اسودا بيضا
مع بقاء ذاتيهما لا زوال
صورة الاثنين عن شئ
وحدث صورة الوحدة
فيه واذا فرض قائلها
بصفة الوحدة بعد ما كانا
اثنين كان الباقي هو الامر
الموضوع للوحدة والكثرة
معاً لا كل واحد من

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فلما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا
واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صاروا واحدا ايضا فلم يكن النقص
عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض
الاستدلال تقييد بزيادة بيان وتفصيل وانت خير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع
وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن
قول يمكن النقص عن هذا المنع الاخير بتقيد هو ان امتياز احدى الهويتين
عن الاخرى اما بذاتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى او عن هوية
مركبة كامتياز حجر دعن مجرد او عن جسم معين واما بمجزمها كما في امتياز هويتين من نوعين
مركبين كزريد وهذا الفرس فانهما متبايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند
البعض سواء كانا جوهرين او عرضين او كلتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد
عند من خصص التضاد بالاعراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا
في هذين القسمين لامتناع فناء الشيء بدون ذاته او جزؤه بدية واما بما يارج
كما في امتياز هويتين من نوع واحد كزريد وعمر واذك الامر الخارج هو الامر
للمسئ بالتشخص الذي هو الموارض المشخصة في الظاهر والوجود الخالص المستبعد
لتلك العوارض في التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات
متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مباديها قطعيا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك
العوارض والآثار التابعة للوجود الخالص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استبعاد
الوجود الخالص لما يترتب عليه عادي لا عقل عندنا لا شاعرة فلانك في امتناع انفكاك
التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي المساحة المأخوذة مع التشخص فحي زال
التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب
عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او إعادة او متلازم مع ذلك الكون بل قول لما كان
الاتحاد الذي نحن بصدده ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات
والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة
فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا
عن الكتاب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد
بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا قرر هذا فنقول لو اتحد الجسم
الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض
بالسواد ذاتا ووجودا وباللزام باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها
الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه طريق البصر عقلا او إعادة او الكون في الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او إعادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بينا يلج والتفريق كما في الحجرة والصفرة فعل الاولين ان كان الكون الحاصل بمدا اتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو قهوا لاحدها وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فذلك الهوية الحاصلة مثل احدي الاولين لاعين احدهما ولا عين كل منهما فيكون قهوا لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخالص والاكار بديهية عند العقول المستقيمة وان نازع فيه انطعم المماند وليس الفرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون تبيينها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤها في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المدلول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير قوله يعني ان التباين بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشخاصة لكن لا يمكن ان يفك عنها الوجود الخالص عقلا اعني الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشخاصة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه انطعم المماند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء تحاورين وذلك بكثرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بمد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين حسا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى الشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ماصر في الوجود انهما بمدا اتحاد شخصان بشخص واحد هو نفس الشخصين الاولين لان كلا من الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو قسمهما وانت خبير بان الشخص اما عين الوجود الخالص او مثلا زممه فن جواز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد الشخصين قطعا ولذا اورده عليه الشارح هناك بان المانع ان يقول يميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنية الشخص لادناه فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتمددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاءهما بصفة الوحدة وتلخيص ايرادنا عليه انه يجوز اتحاد الشخصين ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المميز يمرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال

وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره

النارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحادا مع فناء الاثنينية لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنينية فأما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابليها وذلك مالا ننكره بل قبيح في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذي نخله انتهى وانت خير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بدعي لا يذنب ان يورد وبين بالدليل او الثاني في علم الكلام كاقيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لمالك ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته اوصافه او ينضم اليه شيء ولا بأن يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلا متاع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانها بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد الانسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية تجريده عن الشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك (قولهم) والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة (المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون التراب بانضمام باقي العناصر اناسا او شجر او معدن معين ومن الاعتبار التي لم يفيض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل يكون التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقة على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التزيق والسكنجيين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المآل في اثناء واحد او الاجتماع كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومنه في شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصنعة كالبيت الواحد انتهى (قولهم) بطريق الاستحالة هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حاله الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات الى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح المواقف الى تضييها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا وقد قالوا بصيرورة الماء هوا فساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما صار وما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يتخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر وبالعكس والاول محال لاستثناء الواجب عن المحل وامتناع حلول المستثنى في الآخر والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستثنى عن المحل

النوعية الهوائية والكون والفساد دفينان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة تدريجية ولذا عم الانتقال من الدفع والتدريج ولما كان تبدل الصورة النوعية شئ تغيرا في ذات الشئ وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اوصى بذلك الى استحالة في الواجب تعالى (قوله والكل في حقه تعالى محال) الظاهر انه حل الاتحاد المتني في كلام المصنف على ما بين المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وبما عمه منها مع ان المصنف والتنازلي حلاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا اوصفة بغيره على نحو ما قدمناه في نقي الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم العلم اتحد بتجسد المسيح بطريق الانقلاب لما ودما ظاهرا في الاتحاد بطريق الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت بالنسوت كالتفرد مع البدن ظاهرا في الاتحاد بطريق الانضمام فيه تعرض لهما كما ان العلامة التنازلي عرض المصنف في نقي الحلول حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحي وعمه العلامة من الحلول في المكان ليم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فلي هذا ان حل التبر في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نقي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يبين القات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل على المعنى القنوي ليشمل صفاته تعالى فنقي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متصلة اى موجود في الخارج على مذهب المتكلمين ولا يخفى الا بأن يحمل التبر على المصطلح ويحال نقي اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على التقايسة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستره (قوله اما الاول فلما صار) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاشاه لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل لما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت ولا يكون فعل التثني لا يكون

(قوله وهذا ضرورى)
فانما لم ضرورة انه لا يحصل
من الالسان والجنس
الموضوع لجنب حقيقة واحدة
متحصلة

مع التفسير محلا للجزء
الصوري يستلزم انفاركل
من الواجب والتغير الذين
هاجز أن مادبان في الصورة
المفروضة الى الآخر
وافعاله عنه كافي الناصر
المتزجة التي يتعمل بعضها
عن بعض فيفيض عليها
الصورة النوعية الملائمة
لذلك المزاج والأفعال
عنه فاندفع الإيراد وجه
الدفع أن كلية هذه الدعوى
غير مسموعة فلا يتم في
الصورة المفروضة وبني
أن يلزم أن كون الواجب
مع التفسير محلا للجزء
الصوري داخل في النحو
الثاني من الاتحاد فانه انضم
الى الواجب فرضا شيء
هو مجموع ذلك التغير والجزء
الصوري وحصل منهما
حقيقة واحدة فلا مجال
للقيل أن منع الاحتياج
والانفعال بين الأجزاء
المادية للمثال فكيف يمكن
القول بعدم أفعال الناصر
بعضها عن بعض وفضان
الصورة النوعية على الموالي
تابع للمزاج التابع للأفعال
والكتب مشخنة به
لم يتقل عن أحد منع
ولا خلاف فيه وأن منع
الأفعال بين الأجزاء المادية
للممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد إبطاله من احتمالات الاتحاد

لأن الاحتياج يتألف للوجوب فيكون الحاصل عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة فثبت أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه بأنه ربما كان الواجب
مع التغير محلا للجزء الصوري كافي الناصر المتزجة التي يحملها صور الموالي ودعوى
الاحتياج أو الأفضال بين الأجزاء المادية غير مسموعة سلطنا أن الواجب هو المحل
مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى إذ لا يحصل من اللسان والحجر
الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الأول قلنا أن يكون الواجب حالا
وهو محال مناف للوجوب الذاتي أو محلا مستقيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك
الحال عرضا فإن المحل أن احتياج الى الحال في ذاته يسمى هيولى والحال صورة
والا فيسمى موضوعا والحال عرضا وإذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع
والعرض حقيقة واحدة متحصلة أى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وإن
حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالسكر الواحد ولقاتل أن يقول أن اراد
بالحلل مايم الاصطلاحى والحلول في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا يتألف
الوجوب الذاتي وإن اراد الحلل الاصطلاحى كما هو صريح كلامه فإن اراد
بالحقيقة الواحدة الواحدة وحدة حقيقة فلا يتم التقريب لأن المدعى في مطلق
الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالاتحاد حقيقة كالشجر واعتبارية
كالطين والبيت وإن خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد المكنية
من التصاري حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالتحريك بالماله كالمسحوق
(قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) أقول الصواب
أن يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله وللأمر بطل إذا كان
المراد من التغير التغير المبين له تعالى كان ذلك التغير قبل اعتبار الحلل جوهرها
أو عرضا قائما بواحد من الممكنات فإن كان جوهرها يلزم انقلاب الجوهر عرضا
وإن كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر
والكل غلطى البطلان وهذا هو الاختلال الذى ذكرناه وأيضا الأولى فيكون
الحال صفة لأن الحلل شامل لصفات الواجب (قوله وأورد عليه بأنه الى
آخره) إيراد على الشق الأول بأننا لانسلم أنه إذا لم يكن أحدهما حالا في الآخر
امتنع أن يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز أن يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة
واحدة الأبرى أن الناصر المتزجة مع عدم حلول شيء منها في الآخر حل
في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية تحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص
الحيوانى أو النباتى أو المعدنى وهي الموالي الثلاثة (قوله ودعوى الاحتياج
أو الأفضال الخ) جواب عن الجواب عن الإيراد المذكور بإبطال السند بأن يقال
لو حل فيها صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشيء المنضم وأفعاله
منه إذ جميع الأجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر

لكن لاتم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ملعبة حقيقية بل الاشراقون نقوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى في حقه تعالى على الناس

ويشغل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما قاشت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها في الآخر باعتبار صورته ويشغل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الآخر في كفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في افعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شئ من المواد اذا احتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر اومادى والاجتماع والافتراق ليس من شأن المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشئ في المكان وليست النفس محللا للصورة النوعية الحسنة في مادة الجسم فلا يقرم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن قالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدوير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باطلاق الحكمه فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو يتنافى وجوب الوجود واما المجرد الذي جميع كالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدوير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايحاء (قولهم لكن لاتم انه لا يحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملزمة ههنا وان اتزما المستدل (قولهم وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان النوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لاشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال ويتكفرون المقيد بل مطلق الكم فليس لشيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قولهم اما الثالث فلان التغير الجوهرى يزوال جزء من ذاته) اذلا جزءه تعالى والعرضى يزوال صفة وحصول صفة اخرى

من عدم التبديل في صفاته الحقيقية (وليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى
عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزّه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان
العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغنى عن غيره (ولا جسم)
لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز ولا في جهة)
لانها من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بهما اوهناك ولا يصح
عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبّه منهم من قال انه جسم حقيقة ثم
افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألا كالسليكة
اليضاء طوله سبعة اشبار يشتر نفسه ومنهم من قول انه على صورة الانسان فثبهم
من قال انه شارب امرء جسد قشط ومنهم من قال انه شيخ اشعث الرأس ومنهم
من قال هو في جهة القوق وعلم للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة
والانتقال وتبديل الجهات ويطأ العرش تحته اطيط الرجل الجديد تحته الراكب
الثقل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش
غير تماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستكشف هذا
القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر باللبكة فقال

(قوله اذ الجوهر هو
الممكن المستغنى عن المحل
او هو المتحيز بالذات) يشير
الى ان المراد بالجواهر ههنا
احد هذين المنيين على
ما ذهب اليه المتكلمون
فكونه تعالى جوهر بمعنى
الشيء عن المحل لا يقدح
في هذا قال المصنف رحمه الله
في المواقف ونفى بالتحيز
بالذات المشار اليه اشارة
حسية باهنا اوهناك
(قوله امرء جسد قشط
الح) في القاموس رجل
امرء لاشعر عليه والجسد
من الشعر خلاف البسط
اي المسترسل وجسد قسط اي
شديد الجمودة والشعث
محركة يباين شعر الرأس
يخالط بسواده قوله اطيط
الرجل صوته من الثقل

من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبديل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الاتحاد
بالمنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول
والاتحاد فاندفع عنه ما سلمنا ومنه يظهر وجه آخر لتسميم التارخ الاتحاد من المنى
الحقيقي (قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره)
كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمنى الاول وبعضهم بالمنى الثاني
الا ان اعادة المرفأ ياء فالوجه انها للشك في ان حقيقته عندهم احد المنيين قطعا
فلا يكون جوهره والا لكان الواجب تمكنا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى
جوهره بالمنى الاخر المتبرع عند الحكماء كالوجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة
فهو وان كان صحيحا بحسب المنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في الشرع
وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما (قوله لان المرض محتاج الى
المحل المقوم الى آخره) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين
القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا
على المحل المين فان التزاع بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض
في وجوده الى محل ماقطع فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث
فالمتناسب ههنا ان يتعرض بالحديث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس
بمرض بالمنى المتبرع عند الحكماء ايضا فبني مثله في الجوهر المهم الا ان يقال انه
حمل المرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة (قوله شارب اجرد)
اي لالحية ولا شارب له جمدة قشط الجمودة كون الشعر كالحلقة والقطع شدة الجمودة

(قوله لا يبق من الجسم الاسم الجسم) فاي داع اذا في المطلق هذا الاسم عليه تعالى مع اجماله النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع قال ﴿ ١٦٣ ﴾ بعض الفضلاء هؤلاء اسوء حالا من المصريحين (قوله بخلاف

المصريحين الخ) خلاف ما ثبت عن الفقهاء المجتهدين وائمة الذين لانهم ما ولون لا يمكنون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قد علم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتايبه وقليل ما هم

(قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما لظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء بك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبغ من اصابع الرحمن قلبا كيف يشاء وقوله ان الله ينزل اليه اسماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاقب عليه وغيرها (قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر فائدة اصلا) وذلك لان مراد ذلك

هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا يبنى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبق من الجسم الاسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية واكثر الجملة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولا ينمية ابي البساس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح فيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بدهاء العقل بين ان يقال هو ممدوم وبين ان يقال طلبت في جميع الامكنة فلم أجده ونسب التناخين الى التسليل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والتقليدية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدماء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر فائدة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدماء بل قال قبلة الدماء هو نفسه كان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب)

والخامس جهته تعالى شابا امرد في احسن تصاوير اللسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهي لم يرتفعها البعض الاخر بل جعله تعالى في صورة تناسب المز والوقار وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشعث الرأس واللحية والشمط بالفتحين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشعث وقوم شعثان مثل اهود وسودان كذا في الصحاح فا قيل اشعث بضم الهمزة والياء غلط واطيط العرش صوته والرجل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكمة منحوتة من بلا كيف كالبسلة والحمد لله

(قوله وهؤلاء لا يكفرون) ولذا قال صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن • بلا وصف التمكن واقصا فافهم (قوله ورأيت في بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرى القلم بذاته بل اتقاد الى وجهه حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهه وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اي متأخرى الجملة لم يرض بكون الفوق قبلة الدماء لجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدماء هي قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفه ليكون قبلة الدماء فاضاها الى تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كان قولهم بكون الكعبة بيتا لله ليس الا لشرافها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها مثاله حقيقة تعالى عن ذلك

لأنهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وأنه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج إلى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل إن من جوز الخلف في الوعيد ينه على أنه مكرم من الله تعالى يلزمه تجوز الكذب عليه تعالى وبضمهم منع ذلك زعماً منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لأن الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن جملة كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر إلى الذين ناقوا يقولون لآخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لنن أخرجهن لتخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبداً وإن قولتم لننصركم والله يشهد أنهم لكاذبون • والوجه في دفعه أن آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى على حقيقته ولم يحمله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه (قوله وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان الخ) أي بدذكر مقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة إلى سلب الجهل بعدها لأن الجهل يبطل المعلومات أو كلها أمام عدم العلم في الأصل وقد بطل ذلك بآيات شتى العلم وأما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه أن المصنف لم يبق عليها برهاناً في هذه الرسالة لم يرد عليه أنه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الأول لجواز أن يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة أخرى أبداً فاحتمال النسيان باقٍ بعدها (قوله وأما الكذب فقد قيل إن من جوز الخلف في الوعيد إلى آخره) ولمسه ذهب إلى أن النقص ليس لازماً لماهية الكذب فإنه قد يكون مباحبلاً واجباً فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وإنما يكون نقصاً فيما إذا تضمن مضره للغير لا فيما تضمن منفعة كخلف الوعيد كما أن من أوعد لزيد بأنه يقتله غداً ظلماً فلا شك في أن النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسبغى تحقيق الكلام (قوله ومن جملة كذب الله المنافقين) أي في قولهم ﴿ لنن أخرجهن لتخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبداً وإن قولتم لننصركم ﴾ إذ الظاهر من قوله تعالى ﴿ والله يشهد أنهم لكاذبون ﴾ في قولهم هذا مع أن الخروج وعدم الطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة إلى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصفة وأن الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال تعالى كذلك وأعلم أن المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة التكلم أي الأخبار والأعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع أو لأعلى ما هو به لاسفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع أو عدم مطابقته والصدقان متلازمان كالكاذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص أو بالإنشاء (قوله والوجه في دفعه) أي الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص أن آيات الوعيد مشروطة بشروط أي مخصوص بقيود

(قوله وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وأنه لا يجوز عليه الخ) يعني أن كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات وكونه جاهلاً في الجملة لا يتأتى إلا بان تبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم مع أن تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية كما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الآيات الآخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اسلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقية الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الآيات الآخر كقوله تعالى ﴿ ولم يصروا على ما فعلوا ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ ان الله لا يفر ان يشركه ويخفى ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد ﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالد ان لم يتب او ان لم يتألفه تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور وهذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولادليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل المخصوص تدل على ارادة كل فرد بما يشاءه القبط بمنزلة التخصيص عليه باسمه المسمى فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الابدليل متصل لانا نقول تخصيص المسمى ببيان لانسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فلي هذا يكون حكم المسمى هو التوقف حتى يظهر دليل المخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على عومه في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كاقص في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لا يخفى ان حل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقصد فائدة الخبر ولنا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي الا في وهنا ليس كذلك ثبوت فائدة الخبر ولنا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا يتمتع الحجاز فما يمكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومه والامكان المأخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال الحجاز ولنا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقية الاخبار) لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاتم الاسد خارج نطاق النسبة الكلامية او لا تطابق فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جيما وما له الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع وقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اوليست بمطابقة واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الانجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر وهذا غاية توسيع ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج مقصد مطابقة او لا مطابقة والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستانها قصد المطابقة ولذا قالوا

(قوله فيكون في قوة الشرطية) فكأنه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم ينف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذبا

(قوله لانشاء التحزن) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت (قوله وهو تعالى مرئى للمؤمنين) مذهب اهل الحق في هذا الباب ان رؤيت تعالى جازئة في العقل اى ممكنة بالامكان العقلى بمعنى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كافى في حمل الآيات على ظواهرها ولا حاجة ﴿ ١٦٦ ﴾ الى الامكان الذاتى ومن يدعى غير ذلك

علماء المربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب ابق وضعتا اتى لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة) بين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمخازنة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفى حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الفاضل المسمى بالجذر الاسم وهو ان قال لوقال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا وكاذبا وإلما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقما ظهر العلامة التفاضلى العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿ قال المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيمة ﴾ لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وجئنا بالظاهر ان يقول ويراها المؤمنون يوم القيمة الا ان المدلول الى الجملة الاسمية لتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة التكرير لان القول بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المتقولة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزوع عن سيات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمتبعض ولا متجز معطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسألة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله مثلشاء الله كان الى آخره بل علمها قيل قوله وفيه ملائكة ذواجنحة الى آخره اللهم الا ان يؤولا بانه تعالى ليس غير مرئى ولا معطل (قوله وتحقيقه) اى يبين حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها

فعله البيان الوافى في المقصود وانما لوجبة النقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اليه والله حق ثابت بالعلم الذى عنده من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك في قوله تعالى لا تدركه الابصار وبمسوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجانبين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ما هو طريقة السلف الصالحين والائمة الخفية والمجاهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لمدى لملاقى الحكم الناجز به

(قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ ثلاثى هذا ما سأتى من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع

الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول (قوله وخروج الشعاع او الانطباع) الاول (ابان) مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينشئ طريقه الى المصير والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئى ينطبع في الجليدية ثم في جمجج التوردين ثم في الحس المشترك

من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كآل (من غير موازنة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب مادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما هي الصين يرى بقة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والعلوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكل قوله تعالى

ابغ من البصر الآخر بحسب قوة البصر وضبطه وبحسب قرب البصر وبسببه يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا مادة بالمخاض اى المقابلة والقرب المتدل لان البعد وكل القرب مانع عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئ اوعلى هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الاواصل الى المرئ فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئ كاذب اليه طوائف الرياضيين والاولا لطبع اى اطلع بصورة المرئ وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في جميع النور ثم في الحس المشترك كالتفتش شمع الشيء المقابل في المرآة كاذب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتبعه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية في هذه النشأة فلا نسلم انها شرائط له في النشأة الآخرة ايضا لان رؤيتين مختلفتين بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشرائط والقوانين وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المستبعدة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئ عن جميع الحسالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب النظم نزعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية الخاطئة لها بالحقيقة المسيات عنكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على ماذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نحوه من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوطا مغفرا للعلم الضروري واما على ماذهب اليه الجمهور فلم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل يحلقه تعالى وهو قادر على كل يمكن (قوله بل عند الاشعري) كان مسبقا مبينا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهي بلدة في اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعل هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب المادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخرة) اى على امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد

(قوله اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط) يؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا للبدب المتغرب اليه وكون ابصار هذا البدب تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن ترائي ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف ترائي وجه الاستدلال به امر ان الاول ان سؤال موسى
عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاحصاء على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما
يدفعها الخضم بمنع امكان المطلوب فاحتجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا
ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سببا فيها ورد به الشرع الامكان مالم يردعه
الضرورة او البرهان فن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل الموعول عليه من ادلة الامكان
ايضا سمى لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية
علفت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه
بل وقوعه انتهى فظهر ان ملوغ منه في شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله
تمالي جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته
مالم يتم برهانه على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى
الامتناع فعليه البيان فبني على كون المقام مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان
مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء التصوص على ظواهرها اذ يكفي عدم قيام البرهان
على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخبيائي
من انه امكان ذهني لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة
والاحتجاج ولذا احتج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك (قوله)
الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره (اعترض
المتزلة على هذا الدليل بوجوده الاول انا لانسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم
الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق المألوم على اللازم مجاز
شائع وهو للملايف والجبيائي واكثر البصريين * الثاني للكمي والبغداديين وهو
انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمنى ادنى آية من آياتك
انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كايهما قاسد لانهما عدول
عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى **ان ترائي** *
لسؤال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية
الآية كيف وقد اراه اندك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة
بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين * الثالث للجاحظ
وابتاعه وهو ان لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فاما يدل على امكانها لو طلبها
لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا **ارنا الله جهرة** وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * واضاف السؤال الى نفسه لينع فيعلموا
استماعهم لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال

ولا جبال للقول بجهد موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ انما يدل على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يخرج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافه الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين بكيفية قول موسى عليه السلام الرؤية منتمة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيم غمام قد دخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم باسمه ونهيه ثم انكسب الغمام فاقبلوا عليه ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله تعالى بأذانهم ويكون هناك قرآن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والامتناع من جهة واحدة فدفوع بانه لو كشفهم سماع ذلك لما قالوا بمد سماع التكلم بالامر والى لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل * الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والنقل كافي سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان كذلك لطلب اظهار الدليل المسمى الدال على الامتناع وطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن المقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا غلط ما يدل على الامتناع وهذا اول ما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهد ما يعرفه آحاد المعتزلة * الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمجاوز الرؤية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صيغة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كلام الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة الموجهة التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البينة عند اهل الحق (قوله ولا جبال للقول بجهد موسى الى آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لا يصلح للتبوء اذا افترض من التبوء هداية الخلق الى المقادير الحقة والاصحاح الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم * والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن

ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجمل بعبثها لا يصلح للتبوء وهو ظاهر (قوله والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره) تلخيصه ان الرؤية مطلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من غير المتعارف انها مطلقة على امر ممكن وكل ما هو مطلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المقلد عليه ايضا من وجوه * الاول انا لانم انها مطلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقنا على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال الاندكاج والحركة بدلالة الفاء التعينية في قوله تعالى ﴿ فان استقر ﴾ الآية ولا سلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة وهو زمان التجلي يمكن بان يقع بدلها كابدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى ﴿ فلما نحى ربه للجليل جملة دكا ﴾ لان ذلك الجعل بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خلق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكتاب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وما قيل يجوز ان يكون مطلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف الحق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها مطلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانواع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التلويح مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق * اقول ولو سلم فكلما سوف يمتثل وقوع الرؤية في الآخرة * الثاني ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المطلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد اول قصد * الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فاجبت ابدان تساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد هذا بقى كلامه وان المولى الخيال اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدم المولود لعدم الملة والملة قديمته عدمها بالذات كالتوقيف لوانتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلان لم يلزم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقوله الممكن لا يستلزم المحال فترادف انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممكنا بالغير الابرى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لا امكان ذلك لعدم فائق اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

يمكن لأن معنى التعليق الأخبار بوقوع الملق عند وقوع الملق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وأما العقل فهو أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما بل

وإذا ثبت أن إمكان عدم الصفات أمكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون إمكان ذلك المدم وبالمجمل المستلزم لعدم الواجب المتمتع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك المدم لأن حيث أمكانه فلم يكن المستلزم للمحال إلا المتمتع ولو بالغير فلا إشكال وأجيب عنه بتحرير الكبرى من غير التعارف بأن المراد أن استقرار الجبل يمكن صرف لامتناع فيه بالذات والباقي ولا شك أن الملق على مثل هذا الممكن يمكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار ينطبق الإرادة الأزلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لأجده في مكانه الصرف لأن ملق الإرادة بهذا الجانب لم يكن ملجوبه في الفاعل المختار فعل هذا يظهر مدق قوله والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة أي الصفة لا تك إذا قلت أن قام زيد فأجاع التقيضين واقع كان كاذبا فإنه غير واقع سواء قام زيد أولا وفي قوله عند وقوع الملق عليه إشارة إلى أنه إذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كاذب إليه الشافعية لا يبين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما وافتقا كاذب إليه الحنفية والمنطقيون (قوله والجواهر كالطول والعرض إلى آخره) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثثة وفقا بين الحكماء والمتكلمين لكن اخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض تمتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعلیمی ولذا قسموا المقدار أي الكم المتصل إلى اخط والسطح والجسم التعلیمی وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجتماع الأشاعرة والمتزلة وللتخصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والرئيس (قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ) لما حلل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بأن تلك العلة يجوز أن يكون الإسكان أو الحدوث لأن جهة الرؤية معناها إمكان الرؤية وهو امر اعتباري لا ينحصر إلى علة موجودة بل يكفي الحدوث أو الإسكان الاعتباريين أيضا واجابوا عنه بأن المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية أولا وبالذات والمرئي ثانيا وبالعرض ثالثا إذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا أو حيوانا أو جسما نائيا بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الأول للرؤية وبذلك أورد عليه بأن جهة رؤية الجوهر لا تتناول جهة رؤية العرض إذ لا يبد أحديهما مسدا لآخرى فلم يجوز أن يعمل كل منهما بعة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يملأ بعتين كالخمر أو النار وبالشمس فلا يلزم أن يكون لهما علة مشتركة وأجيب عنه بأن متعلق الرؤية

من شيء مشترك بينهما يكون هو التعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والمرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قدرى شيئا من بعيد وتذكر ان له هوية مامن غير ان تذكر كونه جوهرًا او عرضًا كالضوء او الظلمة وان استقصينا في التأمل فصل ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخليل اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواهب من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرقى خصوصيته الموجودة لا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التمين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج كوجود جيز مالم جسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف في الوجود المطلق بمعنى الكون في الابعان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم المساهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل يكون الوجود عين الوجود من متعلق الرؤية هنا ماسدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التمين فلا يرد ذلك نعم رد عليه ما اشار الشريف في ذيل هذا الابراد من ان المدرك من الشرح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاحمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل احمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدى الى الاشتراك عالم الى الادراك لالى المدرك ولذا قال الامام الرازى في نهاية القول من محابنا من التزم ان المرقى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف الاختلافات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا ترتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (قوله وذلك الامر اما الوجود الخ) في نظر ان يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدود او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولوسلم فيجوز هذا الدليل في صحة ما دوسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما الابراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الواجب بالغير او الامور العامة كالاهية والملموسية قد نفى بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل المتمتعات لا يقال جريته في الملموسية ممنوع اذ لا تدرك بالملاسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لا نقول تدرك بها الطول والعرض وما جوهران باخلاق المتكلمين جريته فيها قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين يكون الطول والعرض عرضين قائمين

والحدوث او الامكان والاخير ان عديمان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان

بالجسم (قوله والاخير ان عديمان) اي مدومان في الخارج لكونهما من الأوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمعدم ان علة الرؤية مختصة بحال الوجود لا متنازع رؤية المعدم ضرورة واتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحال الوجود والمعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودي غير

متحقق حال عدمه للتنافي بينهما (قوله وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ الى آخره) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تمدد الوضع بحسب تمدد المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يكن وضع لفظ الوجود بازاها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى فيجوز ان يضمه تعالى بازاها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجالي ولا يكون هذا الوضع من قبل الوضع السام بالوضع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امراضها كافي وضع الحروف او قال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا لبقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين قول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهر او عرضا وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذغابته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بامراض الاضافات (قوله واوله صاحب المواقف الى آخره) وتنبه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى اقول حاصل القول بلما قام منع اشتراك الوجود مستقدا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفي اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له هويةا وكيف ينبغي وهو ضروري وانما ينفي ملازمة التكميلون من ان الوجود

(قوله والاخير ان عديمان)
اما الحدوث فله علة
عن المسبوقية بالمعدم وهو
امر اعتباري غير منسلخ
لتعلقية الرؤية والالكان
حسب ذوات الاجسام من
المحسوسات فكان غير محتاج
الى دليل واما الامكان
فله عبارة عن سبب
ضرورة الوجود وعدمه
وظاهر ان السلب غير صالح
لتعلقية الرؤية (قوله ينافي
مذهب الشيخ) مع ان هذه
الطريقة المنية على اشتراك
الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى المساهية
فالانحداد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا يثنى اشتراهما في مفهوم مطلق

مرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هويتان احديهما
وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده
من قوله وجود كل شيء عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج
هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية واردة هذا
المعنى بطريق التجوز بملاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون
احديهما اعتبارية قاذفة كلا وجهي الاراد الذي اوردته المحقق الشريف في
شرح المواظف ثم يجيء على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور
امر اعتباري ومقول كان لاموجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحادث والامكان
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرثيا كون مبدأ اقتراحه مرثيا دون
مبدأ اقتراح الحدوث والامكان لاننا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لامن
حيث كونها حادثة او ممكنة والا لا احتجنا بدروية العالم الى دليل حدوثه وامكانه
كالم محتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفي
ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة الدم بخلاف ادراكه من حيث
الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الوجود
الخارجي لكن المتبر فيهما الوجود في الجملة فالحدوث الفاني كانه حادث عند
وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة ولذا كان
الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها منقضية في ذلك وكذا
الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقسبق
من الشارح ان الوجود التام في نوع من وجود المجموع فيحتمل قول لما كان الحدوث
والامكان مشتركين بين حالي الوجود وعدمه لم يكن مبدأ اقتراحهما علة خاصة
بحال الوجود بخلاف مبدأ اقتراح الوجود وعلى التقديرين قلخص دليلهم هذا
اننا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولا تفك
في وجودها ومحتاج في كونها جوهر او عرضا الى دليل فظهر ان المرقى هو الهوية
المشتركة بينهما وهو لا يثنى انبائهم كون الخصوصيات مرثية في بعض الاحيان ايضا
ليكون مكبرة كاقال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرثية ليست
مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لاننا نرى
من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لامن حيث كونها حادثة او ممكنة فلا
يرد عليه ذلك ثم يرد عليه ان كون المرقى هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون
الاجمال واجبا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالانحداد بينهما بحسب
الصدق) كاي بحسب مصادق
عليه اذ ليس في الخارج
الامامية واحدة يصدق
عليها مفهوم الوجود
وليس هناك امر آخر
مسمى بالوجود قائم بها
قياس السواد بالجسم واما
ذهابه الى كون الوجود
مشتركا لفظيا فهو انما هو
باختبار ما يلزم من ظاهر
مذهبه لا باعتبار قصره به
على ما اشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبس من نوركم اى انظرونا هكذا قيل

(قوله والنظر في اللغة)

قد استعمله الحريرى على معان ثلاثة في قوله شعر فهذه قصتي وقصتي فالنظر البناء وبيننا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اى في كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون انظروا لينا فاهم اذ انظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفي التساموس نظره واليه تأمل بيت هذا

بقوله كما هو المشهور

(قوله وهذا التأويل في غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عنه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الاشتراعية كالحسوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ

الجوه او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الوسطة في الابطال لا يوجب انتفاء الوسطة في الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (قوله وهذا التأويل في غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المقولات الثانية الثانية انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كالاشك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل يحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت انه بالتجاوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام المعلق خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسباب اذا كان ذلك لرد ما زعمه المتكلمون كاشترنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبنى على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدى حيث قال بان المتكسك بهذا الدليل ان كان ممن يتقد كون الوجود مشتركا كالفاضى وجهور الاصحاب لم يزد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يستعده كالشيخ فهو بطريق الازام ولا يجب كون المزوم متقدما لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بصد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدى اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلقوا في جوازها سيما في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى في المنام قليل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمتقلة حكوا بامتناع رؤيته عقلا لنوى الحواس واختلقوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقيت (قوله والنظر في اللغة قد يكون) يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارية او بدونها قرآن مبنية لها ففى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومعنى

وفيه نظر وتأمل وقد يكون معنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ في قول نظرت في الكتاب وفي ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء معنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رآه وتسلط وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالي

كان متعبا بى كان بمعنى التفكير ومتى كان متعبا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اى الميل ومتى كان متعبا بالي كان بمعنى الرؤية كما في هذه الآية وما عدا الاخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات ويسان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالي وكل ما هو موصول بالي فهو بمعنى الرؤية ومن الين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التي ذكرناها لا يعكسها القائل به متى كان بمعنى الانتظار يكون متعبا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها واما توقف الاستدلال على الاول فلان المتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالي بمعنى الانتظار ولما لصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر وشمت بنظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن الين ان الظماء اى العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالي على معنى الانتظار ليصح التشبيه وقوله وجوه فاطرات يوم بدر * الى الرحمن باي بالفلاح

اى منتظرات آياته بالنظر بالفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالي على معنى الانتظار في البيت باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالي نص في الرؤية فالتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني معنى فاطرات باعينها الى جهة الله وهو الملو الذي هو قبلة الدماء ولذا يرفع اليه الايدي اى الى آثاره تعالى من الضرب والطنن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللإعلاء اليه اورد الشراح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط والمخشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم * ان افيضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسمى بان ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا اليها منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالتعدي بحرف الجر بل قد يكون في قديمة اللازمة كما قالوا في قوله تعالى فاستبقوا الصراط

(قوله وفيه نظر وتأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر التعدي بالي قديمى بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه فاطرات يوم بدره الى الرحمن باي بالفلاح وفي قوله وشمت بنظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام * ومن المفهوم ان الظماء والعطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالي في هذين المثالين على الرؤية بان يقال في الاول وجوه فاطرات الى جهة الله تعالى وهي الملو في المزف ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء اذ يقال ان المراد فاطرات الى آثار الله من الضروب والطنن الصادرين عن الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وبقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء مله يطلبون ويستتقون اليه

(قوله لان الآيات) ولان النظر في اللغة إشارات بمعنى الانتظار وقوله وجوه تأخرات يوم بكر * الى الرحمن ياتي بالفلاح * بمعنى التأمل بالعين والقلوب ١٧٧ البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل

ومن الرحمن مسيلة الكذاب وكان أتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تفتنا والشاعر من بني حنيفة يطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالياء يوم بدر وحمله على القصة المروفة الواقعة في صدر الاسلام فقط

(قوله وليس معنى الانتظار لان الآيات وردت بالغ دفع اما لما قيل ان ال في الآية ليست حرقا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآيات وتأخرة من النظر بمعنى الانتظار فني الآية نعمة ربهام منتظرة او لما قيل ان ال ههنا بمعنى عند ومعنى الآية عند ربهام منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاخر وهو لا يناسب لسبق الآية لانها وردت بنبذة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفرغ البال وذلك في رؤية الله فانها اجل الثم والكرامات المستتمة لتضادة الوجه لافي الانتظار المؤدى الى عبوس (قوله وهو مستلزم لجوازه) اي

والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حله على الرؤية وليس معنى الانتظار لان الآية وردت بنبذة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المتبعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المتكرومون بقوله تعالى

ان تعدية الاسباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المسائل كما يظهر من شواهدنا فانظر لايفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتشكر والرافة فالنفي في اليت الاول كما نظر الظماء الى السماء منتظرين مطرهم وفي البيت الثاني تأخرات الى جهة تعلى منتظرين لانسان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة ومقابل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المناقذين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بالنظر والينا فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب المسائقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناطرين على ان مراده من النظر ما وردده المعتزلة على الكبري ومن التأمل جواب الاشارة عنه كما عرفت ولعلمهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى (قوله وليس معنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لان لم ان النظر في الآية موصول بالي وانما يكون كذلك لو كان ال حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآيات فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربهام لكونه متعمدا بنفسه وتائهما ماقدسا من منع الكبري لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني خاصة واشار الى جوابها معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احر كما في المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه فدفوع بان التبشير والاذار بما لهم لذة وعدا او لذة الموضع التبشير بالنار والاذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة (قوله واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتد في الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظاهريا فلا اعتماد لادلتها عليه لان المطلب يقيني والمعتد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المتبعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظهورها (قوله احتج المتكرومون) معارضة في الوقوع والامكان اما لوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

وقوع الرؤية او الاجماع (١٢) (كنبوى على الجلال) (ن) عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وبصحة الرؤية وهو ظاهر ضروري واما متاع وقوع المتع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول الثاقفين للوقوع اصلا بطل قول الثاقفين لجوازه وبصحة

لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يمدح
بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقضا وما كان وجوده نقضا
يجب تزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية
مع الاحاطة بجميع جوانب المرى اذ حقيقة الادراك الثيل والوصول كقوله تعالى
انما ندركون اى ملحوقين والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطابقة
فلا يلزم من تزيهه بالمنى الاول فيها بالمنى الثانى والثالث ان هذه القضية رفع الإيجاب
الكلى ولاقل من احتمال الآيه لهذا المنى بان يستبرأ أولا العموم ثم ورد السلب
عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآيه
طامة في الاشخاص فلانهم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

(قوله الثانى ان هذه القضية)

وهو قوله لا تدركه الابصار
رفع للإيجاب الكلى وذلك
لان قوله تدرك الابصار
موجب كلية لان موضوعها
جميع محل بالام الاستغراقية
وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية
(قوله ولاقل من احتمال
الآيه لهذا المنى الخ)
يعنى ان الآيه وان لم تكن
دالة على رفع الإيجاب
الكلى دلالة قطعية كذلك
ليست دالة على السلب
الكلى دلالة قطعية لاحتمالها
رفع الإيجاب الكلى
الذى هو سلب جزئى
بان يكون المتبر فيها أولا
العموم ثم ورد النفي عليه
وهى مع هذا الاحتمال
لا يكون حجة علينا لان
ابصار الكفار لا تدركه
اجماعا

مجزأ انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفي ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا
واما الامكان فلان ما به القدر يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو
سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقضا محالا في حقه تعالى فلا يمكن
رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرى) فرؤية بعض جوانبه دون
بعض ليست بادرار وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية
وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب
الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء ويؤيده قوله وحقيقته
الثيل والوصول وانما حلوه على هذا المنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار
لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناء ومن غفل عنه
قال ما قال (قوله والثالث ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب
ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الآيه محمولة على
رفع الإيجاب الكلى بان يستبرأ عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفى
يعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي ليكون سلبا كلية بمعنى لاشئ من الابصار
يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملتحظة في جانب النفي في قوله تعالى
وما الله بظلام لعميد ولاقل من احتمال الآيه هذا المنى واذا ثبت هذا الاحتمال
سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى واما ما ذكره المصنف في المواقف
من ان اللام في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق لا ية هجة لنا لاعلينا اذ يكون
القضية حينئذ سالبة مهمة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال
المستفاد من لام الجنس في جانب النفي كازعموه في لام الاستغراق ونفى الادراك عن بعض
الابصار يدل بفهمه على نبوته للبعض الآخر كما ذكره اهل العربية من ان نفي المقيد
راجع الى المقيد فيه نظر ظاهري ولنا لم يفتت اليه الشارح ثم الاولى لشارح في هذا
الجواب ان قولنا لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل
على رفع الإيجاب الكلى كما قال في الجواب الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة)

حيث لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة
لأنه لو امتنت الرؤية لم يمكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتميز بحجاب الكبرياء
مع امكان رؤيته ولأن عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل
اي لادائمه قائلة بان لاشئ من الايبصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة
مطلقة كاي زعمها المتزلة حيث نقوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطلقة
بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ
الاستمرار المذكور في جانب النفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى * لو
يطعمكم في كثير من الامر لنتم * الآية ولو سلم فاستفاد من صيغة المضارع هو
الاستمرار التجديدي كما في قوله تعالى * الله يستهزئ بهم * اي ينزل عليهم الهوان
والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا بهون الصبر بخلاف
التكرار بعد الاخلاص لا الاستمرار الدوامي والمتاني للسالبة المطلقة هو الاستمرار
الدوامي لا التجديدي واعلم ان هنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواضع وهو
اننا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالتنفي رؤية الايبصار ولا يلزم من عدم
رؤية الايبصار عدم رؤية ذوى الايبصار لجواز ان يكون ذلك التنفي تقيا للرؤية بالخارجة
مواجهة وانطبعا فلا يلزم منه نفي الرؤية بالخارجة من غير مواجهة وانطباع (قوله
وما قبل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفي امكان الرؤية
وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح
بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح في عدم الرؤية
للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كتمدح الملوك بذلك لامتناعها
والالكائنات المدعومات بمدحهم بعدم الرؤية واما ما ورد عليه المولى الخليلي من ان
عدم مدح المدحوم لاشتباهه على معدن كل نقص اعني الممدح كان الاصوات والروائح
لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع التنفي لا يمنع
التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعها في حقه تعالى
فليس بشئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز
والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك بمدحهم الرؤية من البلاد البعيدة
وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء شئ منها للمدحوم
واذا كان الظاهر ذلك فلا رد عليهم شئ لان مقصود المعارض الفاء الشك في دليل
الحصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله ولأن عدم رؤيته في الدنيا
الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنت الى آخره
وليس بشئ اذ الكناية غير كافية في الاستدلال وكذا ياباه تقرير قوله فلا ينافي رؤيته
في الآخرة فالخبر انه معطوف على قوله بل هو حجة لئلا يمتزلة ان يقال لانه معارض
قلبا قال ايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوريد كاف في التمتع فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام ان تراني ليس لن فيه للتأييد بل للتأكيد ولهذا قيد ابدا ولولم سلم انه للتأييد

المتع بان يقال ان اردتم ان تعالى بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من جبل الوريد كاف في التمتع وان اردتم ان يمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقضا لا يتم التقريب اذ غاية ما لم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا عن امتناعه فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة ولالكفاية نفي رؤية لكل بل الحواص فقط فلم يعمها بما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذ اهل القرب على القرب المكان وهو غير صحيح وجبل الوريد عرفي

وهو وريدانها عرفان في جانب النقي واصلا الى القلب (قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام ان تراني الى آخره) هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جملة جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها ولما كان في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل الاستماع وقرر الجواب عن الكل ظاهرا (قوله بل للتأكيد) وهنالك من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام الممتنع لعدم وقوع الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشاعة فيها بوا الثاني ان التجلي في قوله تعالى ﴿ فلما تحمل ربه للجبيل ﴾ فسر به بالظهور للجبيل بعد ان كان محجوبا عنه امام خلق الحياة والبصر للجبيل كارهوا ابن فورك عن الاشعري فيكون انذاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى وامابدون خلقه ماله كاذب الاكثر فيكون الانذاك لجبرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين في آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يحمل الجبل الاقوى للتجلى له فسدتم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى في هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على استماع ما لوقوع الرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل على التأكيد المقرون بذلك القرينة عدم تحمل التراكيب النصرانية المتجلى له بحسب جرى المادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق المادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولوسلم فغاية ما لم يردده عليه السلام في ان هذا التركيب النصراني متحمل له ام لو ليس ذلك من الامور التبليغية خفي يكون عدم العلم به منافيا للتبوء (قوله ولهذا يقيد ابدا) كافي الآية الامية قبل مجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد كافي في قوله تعالى ﴿ فسيجد الملائكة كلهم اجمعون ﴾

(قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام ان تراني ليس لن فيه للتأييد الخ) اشارة الى احتياج آخر للتكرير والى رده اما الاحتياج فهو ان في قوله تعالى ان تراني للتأييد فلذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأييد بل هي للنفي المؤكدة في المستقبل فقط ولهذا يقيد ابدا

فأما يكون في الدنيا كقوله تعالى وإن يتنوه أبدا بما قدمت أيديهم مع انهم يتنونه الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة (ملشاه الله كان ولم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على أنه مرید للكائنات لان الجملة الثانية

اجمعون ﴿ قالوا لى ان يقال يقيد باليوم كافي قوله تعالى ﴿ فان اكلم اليوم انسيا ﴾ اقول والاولى ان يقال يقيد بأبدا واليوم والغاية كافي قوله تعالى حكاية عن اخى يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى ﴾ وينجى على الآخرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأيد المطلق ان لم يقيد بمبادل على التحديد والتأيد في المحدود ان يقيد به كالיום والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الآتى لان تقييد عدم تمنيه الموت بأبدا نص في التأيد سواء كان كلة لن للتأكد اول التأيد وكان ذلك التأيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآنى على انهم يتنونه الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأيد المدلول عليه بلن من هذا القيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا لما قدمناه آخفا (قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره) الظاهر من ترك الماطف انه خبر بعد خبر هو مرئى في قوله ومرئى للمؤمنين كقوله فيا بعد غنى لىحتاج الى شىء والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كاسبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدمات تحقق وما لم يشأ تحققه من وجودات المعدمات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال في التفريع وهو الاوفق لتمام ارادته تعالى باحد جاتى الفصل والترك وعلى التقديرين كلة مامن الفاظ العموم فالمراد كل شىء كائن وكل ما ليس بشىء لىس بكائن كما يشير اليه الشارح (قوله وفيه دليل على انه مرید للكائنات) سواء كانت من افعال تعالى او من افعال العباد لما صرقت ان كلة مامن الفاظ العموم وتخصيص المعترلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاول ان يقول وفيه دليل على انه مرید للكائنات وغير مرید لما لم يكن اذ تنكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن شىء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن لىس بشىء بناء على ان الموجبة الكلية تنمكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنكس اليها بعكس المستوى وقد اشار المصنف الى المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الفرض من اقتباس هذا المأثور رد المعترلة في قولهم انه تعالى غير مرید لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصى ومرید لبعض ما لم يكن كما يمان الكافر وطاعة الفاسق كاندل عليه تفصيل مذهبيهم الآتى الا ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم الثانى ملحوظا ياتبع وشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما لىس بكائن لىس بمراد نعم لو قال المصنف في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق

(قوله بخلقه وأرادته) لأن وجود جميع الممكنات بخلقه وإيجاده تعالى بالاختيار والشرور داخلة فيه من جهة الفعلية والوجود وهي ليست بشر ومافيه من النقص والقيح ﴿ ١٨٢ ﴾ من جهة العدم الاصلى الذى هو ذاتى

تتبعكس بعكس القىض الى قولك كل ما يكون فهو مشاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى بخلقه وأرادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وأرادته خلاقا للمعتزلة فاهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فاقه تعالى يريد وقوعها

بخلقه وأرادته وإيمان الكافر وطساعة الفاسق ليس بخلقه، وأرادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تقيمه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصى وجودا وعلما بخلقه وأرادته وجودا وعلما فلا يلزم قصور المصنف في التفرع ونتجه ذلك على الشارح لا يقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا لخلق فبه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان قريبا على مجرد الجملة الثانية وذلك على نظر بل الظاهر انه تفرع على مجموع المجتبيين كما اشترط فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ما ليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مرید لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرع متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من احتجاجاتهم بعد ما اتفقوا على جواز استناد الكل اليه تعالى اجمالا. اختلفوا في التفصيل فنه من يجوز الاستناد تفصيلا فلا يقال الكفر والنقص مراد الله تعالى لايهاه الكفر وهو كون الكفر والمعاصى مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القدرة والاختيار وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهاه ما لا يلبق بكبريائه متحقق في خالق الاختيار وانما له لافي مرید الكفر والمعاصى يبناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصى مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قيل ولان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لافي التوسيف كما ينقله الشارح عن الغزالي فبه نظر لانه خلاف المرضي عند المصنف (قوله فانه قد مر الى آخره) قبل الاولى ان يقول قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها وانه مرید لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصى بخلقه وأرادته وفيه ان مثله لو ورد قائما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد صرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفرع على ما سبق فاهم (قوله خلاقا للمعتزلة فانهم)

في الممكن وليس بما يشاقق به الخلق والابجاد والوجود امسلا واعتبر ذلك من حال الشمس والقمر والقمر والنور والضوء الاول والضوء الثاني الذي هو الظل وما بعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوثه باعتبار جهة الوجودية التي هي الظهور والنور ومافيه من النقص والقصور وضعف الظهور فمن عدمه الاصل والظلمة الاولى ودخول الشرور والمعاصى في القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للتغير والكمال متضمنا للتأيم

(قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مرید الكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراده تعالى فان الجملة الاولى تتعكس اليه بعكس القىض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى وابولوه فناءه عندهم هو ان مشاء الله

من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاصعار (قيدا) على إطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في ممرض نظم الله واعلاء شأنه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مرید لجميع الكائنات

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فيمكنه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرشاه) لقوله تعالى ولا يرشى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر (غنى لا يحتاج الى شيء) فذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

قيدوا المأثور بغير الافصال الاختيارية للعباد وهذا التقيد باطل باجماع السلف واختلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقيد كما في المواقف ﴿ قال المصنف ولا يرشاه ﴾ الظاهر انه جملة حالية عن ضمير بخلفه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرشاهما ولك ان تقول الضمير المقرد بالذكور ولا يتنى الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولا يرشى لعباده الكفر ﴾ لانه يدل على عدم رشاه الكفر عبارة وعلى عدم رشاه المسمى دلالة كما سبق (قوله هذا ايضا قد مر) اى فى الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرشاء واضح مستغن عن المحاولة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نقي الرشاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرشاء ليس نفس الارادة ﴿ قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء فذاته ﴾ اى غير مقتدر الى علة حقيقية كالملة المادية والصورية فانهما تسميان بملة المساهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بملة الوجود وفى صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستتبة عن المضاف اليه والسلوب كما قل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المنقتر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كمنعق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكتفيها بتحقق المضاف اليه والسلوب فى الوجود العلمى وهما باعتبار هذا الوجود علم لا بفان الذات عند الاشارة فغاية ما فى الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى (قوله هذا ايضا معلوم مما سبق) اى من قوله وهو منزّه عن جميع صفات النقص والظواهر ان مراده ان هذا ايضا كالمتنقى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ماسبق قريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿ والله غنى عن العالمين ﴾ ﴿ قال المصنف ولا حاكم عليه ﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يحملون العقل حاكما عليه تعالى كما فى المواقف وغيره ولقال ان قول المعتزلة انما جملوه حاكما عليه تعالى بمعنى العلم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الآخر فان حمل الحكم فى كلام المصنف على معنى العلم فالتى غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدر وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او اخطاب المتعلق بالافعال بالاعتناء والتخير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لا يزال المعتزلة بعد ملائمتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل
 جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بإيجاب بعض الافعال وتحريم البعض
 الآخر واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن
 والقبح في افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمه عليهم كارشاد الرسول حيث
 عموا الرسول من قوله تعالى * وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا *
 ووافقهم الماتريدية في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده
 كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله تعالى لا العقل
 ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم
 من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى السلام بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة
 على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على صبر وبالغ وكان
 في جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب
 قيمة يجب تزجيته تعالى عنها فكذلك في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى
 القبح نوع قيمة كما يشاهد في افعال الملوك فقصده اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية
 لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن
 والبعض الآخر الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا
 بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تحمله على معنى
 العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يجبه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه
 بالآية لان الحكم المختص به تعالى كايديل عليه لام الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى
 القضاء واتقان الافعال وشئ منهما ليس متاولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب
 فصطلاح الاصولين بل الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء وبالخطاب
 قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى السلام بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة
 الحسنة او الملقحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد ابطله الاشاعرة
 بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره
 تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لاستناعه
 بدون القضاء والارادة واثار الشارح بقوله على الاخلاق الى ان حكمه تعالى غير
 مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات
 على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة الحسنة والمقبة في الافعال
 في ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلاحكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه
 بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا العلم
 من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة الحسنة والمقبة
 في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن
 والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب

للمعلم مخالفة تعالى للمبدع بواسطة اما بالشرع فقط عند الاشاعة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدي ولذا وافقوا الاشاعة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما اوردته ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او بجمري العادة خارج عن محبتنا هذا **قال المصنف** ولا يجب عليه شيء **في** هذا من عطف اللازم على الملزوم قال في المواظف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا فيجيب منه ولا واجب عليه فلا يصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقيح اذ لاحاكم قبيح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جملة ما كمالا بالحسن والقبح قال قبيح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطالنا حكمه وبيننا انه الحاكم بحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كالا وجوب عنه ولا استقبال منه انتهى **في** اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواظف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعدم مصدر عنه ما يوجب اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل الوارد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لقائت الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعة من هذا القليل فعل هذا كان قول الشريف كالا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الاخلاق في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كرامة الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بلوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجب اختيارا كما اشترنا وبذلك يندفع ما قاله في شرح المقائيد ليت شمرى ما معنى وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه استحقات تاركة التمام والمقابل وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من تركه بناء على استزامه محال الآخر من سفة اوجهل اوعيت او مجمل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلطة الموار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعدما صدر موجه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كالا رفض لها في اختيار الامام الرازي ما اختاره كثير من الاشاعة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث النظر من شرح المقاصد وتبني الشريف المحقق لم قول المعتزلة باللزوم العقل في هذه المواد اعني اللطف والاصح

امعارة مما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عمار تركه غل بالحكمة. كقوله بعض آخر او عمار قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى * ثم ان علينا حسابهم * وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو الحمدود في كل انفساله

وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي وقوعه وعدم وقوعه (قول امعارة عما يستحق تاركه الذم) ان اختصر هنا على الله كان معنى الواجب المتساو لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه المقاب كافي كلام العلامة كان عضوصا بافعال العباد كما صرحوا به (قول امعارة تركه غل بالحكمة) والاخلال بالحكمة قض محال عندهم والمذمومة محال وفاقا (قول امعارة) اي بالجواب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم في الآية والحديث فعلان مستندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كاذكره الشريف في بعض كتبه فالجواب المستفاد من كفة على ومادة التحريم عادي لاعقل ومافيل لان اكثر استعمال كلمة على في التزام ما لا يلزم ونهم بل الامر في التزام ما يلزم كافي قوله له على الف درهم وقضى عليه بكذا لم استعمالها فيها كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في التزام ما لا يلزم في كل موضع (قول امعارة لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شيء منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال ضرح المص في المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم على ما شرنا فالوجه ان يذكر هذا في دليل انه لاحاكم عليه ويجعل ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نفي كون العقل حاكما تأمل ومافيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته المبين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي يوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة له تابع للوقوع بافلاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لافي الوقت الاول كالانزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان

(قوله بما لا يجب عليه) ثم لا يجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه . ومذهب الحنفية أن ما يصدر عنه ﴿ ١٨٧ ﴾ واجب الصدور عنه بطله وقدرته وإرادته وذلك لإتباعه

الاختيار لأن القاعل متى كان كائناً وجب عنه إفعاله ومتى كان ناقصاً يتوقف فعله على مرجع خارج عنه مرجعه ويدعوه إلى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

(قوله لا تسأل عما يفعل) جميع أفعاله أي سواء كان فعل إيجاد أو فسخ ترك يتضمن الحكم والمصلح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصاحته التي له تعالى في فعله وذلك لأنه الحكم الخبير فلا يكون يتبين من أفعاله خالياً عن الحكمة والمصلحة ويحتصل أن يراد أن جميع أفعاله تتضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها أي واحداً كان بخلاف الحكمة فيكون جميعها واجباً عليه تعالى ولم يقل به أحد من المعتزلة (قوله على أن التزام رعاية الحكمة) لا يجب عليه تعالى يعني أن وجوب ما تركه بخلاف الحكمة عليه تعالى إنما يتأتى إذا كان التزام رعاية الحكمة واجباً عليه تعالى ولازمه وليس

وكذا الثاني لأننا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله يتضمن الحكم والمصلح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصاحته على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب عليه تعالى لا يسئل إرادة بعض الأفعال وفعله بالاختيار كإيجاد المكلفين هل يستلزم عقلاً إرادة فعل آخر وإن فعله كالطلف والاصلح أولاً فذهب المعتزلة إلى الاستلزام بناء على أنه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الأول اختياراً لزم قصص محال في شأنه تعالى كالعدم والسفه وغيرها والاشاعة والمما ترديده إلى نفي ذلك الاستلزام يبنى لزوم النقص ولاجل ما ذكرنا لم يجملوا مالاخير الشارع بوقوعه من أفعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه تعالى فعله البتة لأن ذلك الأخبار تابع لهم والإرادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه وأعلم أن مذهب الماتريدية المتبئين للأفعال جهة حسنة أو مقيمة قبل ورود الشرع أنه أن كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتركيب بما لا يطلق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعة والمما ترديده وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء فاقص بهذه المباحث التي ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى إذ قد غفل عنها أقوام والحمد على المفضل التمساح (قوله لا تسأل عما يفعل) يعني أن الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من أفعاله تعالى سواء كان فعل إيجاد أو فسخ ترك إذ لا يتخلو شيء منهما عن الحكم والمصلح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعنية المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الفرض عندهم وكأن الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عين محال عندهم فكذلك الخلو عن الحكمة المعنية فانه إخلال بالفرض وهو يوجب الجهل والسفه عندهم لأننا نقول ترتب المصلحة المعنية على جانب معين مادي لا عقل فله تعالى أن يرتبها على الجانب الآخر فليس في أفعاله تعالى فصل يوجب تركه الإخلال بالحكمة المعنية أيضاً وقد يقال مراده لو كان الإخلال بالحكمة موجبا لفعل عليه تعالى لكانت جميع أفعاله تعالى واجبة عليه تعالى لأنها متضمنة للمصلح وقفاً واللازم باطل وقفاً بيننا وبينكم أيضاً وفيه نظر لأن ما له أن لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلووة الآتية واعترض عليه بأن كون جميع أفعاله تعالى متضمنة للحكم والمصلح ولا يستلزم أن يكون ترك كل واحد منها بخلاف الحكمة لجواز أن يكون ترك بعضها أيضاً غير محتمل بها بل متضمنة للحكم ومصلح وإن لم يحيط علمنا بها ولا يخفى أنه انما يتوجه إذا حل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصلح لا على الحكمة المعنية التي هي الفرض عندهم (قوله على أن التزام إلى آخره) ظرف مستقر

كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق أن يسئل عن بعض ما يفعل مع أنه لا يستحق لذلك بل فعل ما يشاء ويحكم ما يريد إذ لا تصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون لأن فعلهم تصرف في ملك الغير

عما جعل وهم يستلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتاع صدور خلافه عنه تعالى فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به قلت معنى الوجوب وجبئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام في معنى اليبس في اعراب على للعلاوة وهى في الاصل ما يضم الى الجانب الخفيف من شئ الوقف ليمتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا تحقيقا لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب المقتضى لانه الملك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو انهم الماصى وعذب للطبع لم يلزم محال عقلا فالقبح ان معنى الخلل عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يرتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفي ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان ترك الفعل المذكور قوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبح محال في حقه تعالى بان يقال لان لم فى الترك فوت المصلحة لان فى الترك نضال ايضا ولو سلم فلا نسلم ان قوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقيح منه شئ من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى ما يكون تركه محلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطاح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يمتنع صدور خلاف الفصل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى ما يكون محلا بالحكمة اخلا لا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام هو ان الظاهر ان العطف ناظر الى المذهب الثانى والاصح والفرض ناظران الى المذهب الاول فراد المذهب الثانى من الحكمة هو الفرض فكان على الشارح ان يترض بنى تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم فيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولائك ان ماليس يلزم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفي دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل والاخبار المنفرد على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ما قيل انا لانسلم انه ان قيل بامتاع صدور خلافه عنه تعالى فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالتقدير على نفسه لا يتناقض جواز الترك مع

من الوجوب في شيء بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) هو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلزام كمنة الأنبياء والمرتبة أوجوبه عليه تعالى مستلذين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التبريف وذلك السقوط لأن المراد من امتناع صدور خلافه أيضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك أن امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد في الشق الأول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الآتي أن ترك الرحمة على العباد بعد إرادته تعالى واختياره بأنه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخالف المراد عن الإرادة والكذب في غيره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب المادي بل بالوجوب العقل لما عرفت أن الكلام في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والإرادة والأخبار والثابت بذلك الأخبار عادة تعالى والوجوب المادي بالنسبة إليه لا يحتاج إلى إسقاط المنى الثالث في رد المستقلة لأنهم لا يقولون إلا بالوجوب بأحد المعنيين الأولين لأن قول صرح شارح المقاصد بأنه لما أورد عليهم أن الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي إلى الوجوب ولذا اضطروا المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن كان الترك جائزا كما في العبادات أقول قد عرفت مما حققنا أنهم لا يضرطرون إلى ذلك (قوله هو ما يقرب العبد إلى آخره) قال العلامة الثفتازاني في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلزام أي الاضطراب في الطاعة ويسمى اللطف المقرب أو المحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالإلزام والآجال والقوى والآلات وإكمال العقل ونصب الأدلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالإلزام والقوى والآجال في قضاء الدين للمصر ونصب الدليل الشرعي والبعث بالنسبة إلى ما لا يمتد إلى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتمسك الطاعة بدونه كإكمال العقل وأما نفس العقل فدار التكليف عندهم وكأكثر ونصب الأدلة الشرعية فيما يمتد إلى العقل بنفسه فإن الأدلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيحسر الاحتذاء والحاصل هو ما يعتذر بدونه الطاعة أو ينسب والتعارض حمل ما يقرب على أهم من الموقوف عليه لقطاعه كما يصرح به وليت شمرى بأن لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا منصب هناك فكيف يبعد إعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخص العبد عنها (قوله كمنة الأنبياء) قائما بالنسبة إلى ما يمتد إلى العقل لطف مسهل وبالنسبة إلى ما لا يمتد إلى لطف محصل عندهم (قوله يوجب نقض غرض التكليف إلى آخره) أي نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو

الملكف واجباً والايانم قرض الفرض لان الملكف اذا علم ان الملكف لا يطيع الا بالملكف
فلو كلفه بدونه يكون ناقضاً لفرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجب الا بان
يستعمل معه نوماً من التأديب فاذا لم يفعله الداعي ذلك التأديب كان ناقضاً لفرضه وانت
خير بانه فرع على كون افضاله تعالى مطلقة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد
التنزل عن هذا المقام انما يتحقق فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى
الطاعة ويبعد عن المعصية اهم من ذلك (والاصلاح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلاح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصره الى وجوب الاصلاح في الدين فقط
ومراد الفرقة الاولى بالاصلاح الاصلاح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية
الانفع ويرد عليهما ان الاصلاح بحال الكافر الفقير المحتل بالآلام والاسقام ان لا ينجق

فيح حال في شانه تعالى فانه كناية عن هدم طرف آخر ومثله في الخلق
من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك القرض لقائدة اجل من الاولى ولذا اجاب
الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الفرض انما يتم لو كان له
تعالى فرض الثاني لو سلم فلا نسلم انه فيح لجواز ان يكون في نفسه حكم ومصلح
اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني واشار الى جواب آخر بان
ايجاب قرض الفرض انما يتم في اللطف المحصل لافي المقرب لا مكان حصول الطاعة
بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب
مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا
عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم
يامر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذا نشك
ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف
المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الفرض من التكليف هو
الطاعة على وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كلاهما (قوله والايانم
قرض الفرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (قوله وهو يعلم
انه لا يجب) اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللفظ الموقوف عليه وان حل على
معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأديب كثير وطلاقة
وجه لا يمكن ان يكون تمثيلاً باللفظ المقرب ايضا (قوله في الحكمة والتدبير)
اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلاح الاصلاح له تعالى
بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلاح للشخص والانفع له
هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (قوله ويرد عليهما) اى على
الفرقتين وفي بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيح والانفع
قيد الفقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له
فيخص بالفرقة الثانية لا ما نقول لما كان منع الانفع للعبد في الدين والدنيا اوفى

(قوله وانت خير بانه
فرع على كون افضاله)
مطلقة بالاغراض وذلك
لان كون ترك اللطف
موجبا لنقض فرض
التكليف انما يتحقق اذا كان
تكالفاً للمكلف لاجل
فرض واجب له وهو
باطل لمسيحي من ان ذلك
مستلزم لكونه تعالى مستكلاً
بغيره وهو ذلك الفرض
(قوله وما يقرب الى
الطاعة ويبعد عن المعصية)
اعنى اللطف اهم من ذلك
اى مما يتوقف عليه
الطاعة وترك المعصية فيكون
هذا الدليل اخص من المدعى

(قوله ولذلك سأل الأشعري) ﴿ ١٩١ ﴾ يعني أنه لو كان مراد الفرة الأولى من الأصلح ما هو من النسبة

الى نظام العالم كما هو مذهب
الفلاسفة لم يتوجه عليهم
الالزام فلم يكن لسيؤال
الأشعري ولا جواب
الجبائي الذي فيه جهته
وجه ولا الى التفصيل حاجة

(قوله ولا ينبغي ان مرادهم
بالاصلح الأصلح بالنسبة الى
الشخص لا بالنسبة الى الكل
من حيث الكل) دفع لما
يقال انه لا يرد على العقيدة
خلق الكافر الفقير المبطل
بالآلام والاسقام ولا
إعاقه ليس طول الزمان
أقداره على الاضلال وذلك
لان مرادهم بالاصلح
الذي اوجبه عليه تعالى
هو الأصلح بالنسبة الى
نظام العالم كله ويجوز ان
يكون خلق الكافر المذكور
وإعاقه الشيطان مع اضلاله
طول الزمان اصلحين
بالنسبة الى نظام العالم كله
وان يكونا اصلحين بالنسبة
الى الشيطان والكافر ووجه
الدفع هو انه لو كان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الكل
من حيث هو كل لمسا كان
سؤال الأشعري العارف
بمرادهم وجهه وكلنا جواب
الجبائي عنه بهذا الوجه
النفسي الى جهته كاللا ينفق

او يموت طفلا او يسلب عنه عقله ببدل البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وإعاقه
حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون إعاقه ليس طول الزمان وأقداره على
اضلال العباد اصلحه مع انه يوجب مزيد عذابه ولا ينبغي ان مرادهم بالاصلح الأصلح
بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذلك سأل الأشعري استأذنه ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحد في الكفر والمصيبة والاخر ملت صغيرا فقال يناب الاول ويماتب الثاني
ولا يناب الثالث ولا يماتب فقال الأشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتي فاصلح
فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه الجبائي بأن الرب يقول كنت اعلم انك
لوعشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمنحني صغيرا
حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما كانت الثالث فهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه
واشتغل بتبشيع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد العقيدة واهل البدع

الذين قطع بخلا اوجهها اوسفها عند الفريقين كان الأصلح الواجب عليه تعالى
عند الفرة الأولى ايضا اعطاه الاضع للشخص وتلخيص الارادة لو كان الأصلح
واجبا لما وجد كافر بمثل الآلام الى آخر العمر والالزام باطل بالبداهة واما
الملازمة فلان الأصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الأصلح له
الوجود والتكليف والتعريض لتعقيم المقم وهم اذ الكلام في الأصلح الاضع له
في الدين وبشاء الكافر الى زمان التكليف مضرة فلا تضع له احد الامور الثلاثة
(قوله وان يكون إعاقه ليس الخ) اي ويرد عليهما انه لو كان الأصلح واجبا
لم يبق شيء من ليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بشاءه واضلاله
العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون اضع له وايضا لما اقدر الله تعالى
على ذلك الاضلال لانه ليس باضع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد
كافر والافوازم كلها ظاهرة بالعلان (قوله ولا ينبغي ان مرادهم بالاصلح الأصلح بالنسبة
الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الاراد لا يرد
على الفرة الأولى لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل
كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات
الاخرية للمنافع الكثيرة لئلا يحصل الجواب بان مراد شيء من الفريقين
ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الأشعري الى آخره وحاصل الاستدلال
ان مراد الأشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين مما بناء على ان الالزام
مشترك بينهما ولذا ترك الأشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتبشيع آثار السلف قال
في شرح المقاصد وافق الفريقان على وجوب الاقدار والتكليف واقصى ما يمكن
في معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطلب وأنه فعل بكل احد غاية مقدوره

والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (الموض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه فيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان فرض الاشرى ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذ يكتفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر المذهب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة الى ذكر الصغير والسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائي اعتبر جانب علم الله تعالى كالغدادين كما ذكره شارح المقاصد فيكن في الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى نصره للتوابع اي جعله مترضا متصدية بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن بليت صغيرا ففي ذكر الصغير اعلم الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فالتعميد وارضاه الشان ومرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالتزام غير متجه على الغدادين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيسالي اقول ويؤيد مذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة لصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلا وجه لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافلاجبائي ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلمس له كان امانة الاخ الكافر موجه لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياة فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لمسل في نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فالت الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى مذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالي من ان ليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجود بخلا ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول بالاجاب المرجح لقدم السالم والجمع بين القدم والثريفة مشكل وسيجي ما يشاق به (قوله ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان الموض معطوف على الاصلح او العطف الواجب والموض تقع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما قبل الله تعالى بالبعد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل السيد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من السيد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشمل على تقع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى المادة فخرج العقاب باستحقاق كالمجد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مكتون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في النار لكون

وقد ابطله الأشعري بأن القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لامعنه في حقه تعالى
بل لو عذب المطيع وغفر العاصي لم يفسد منه (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب
على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج

ذلك الاحراق ماديا ينتفي خلافة اوبندر فان الالام اذا كان مستحقا او مشتملا
على نفع التأم اودفع ضرر آخر عنه او ماديا لا يكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره
عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد (قوله) وقد ابطله
الأشعري بأن القبح العقلي الى آخره (لا يدل) ينتفي هو القبح العقلي بمعنى تعلق
الذم لا بمعنى صفة نقصان او منافرة الفرض فانها ثابتان للافضل مدركان بالفضل
وفاقا كما سيبي فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول
على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك منتجع الصدور
عنه تعالى وفاقا فيكون خلافة واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد مررت ان
الكلام في الثاني لاقى الاول واما القبح بمعنى منافرة الفرض فلا يتصور في اضافته
تعالى اذ لا فرض له عند الاناشرة ولو سلم كما ذهب اليه المتأيدية فهو راجع الى
احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل
من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعل الاول يكون خلافة
واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيبي
من الشارح ان الظلم عند اجل السنة مئين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر
وضع الشيء في غير موضعه اللاتي وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص نفسه وترك
العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض
واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المصين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك
ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك
بله النصوص دالة على انما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق
ووضعا في محله اللاتي (قوله) والقبح الشرعي لامعنه (لانه يستلزم ان يوجد
هناك خطاب حاكم يتعلق بفعله تعالى بالاقتضاء والتخير وذلك الحاكم ليس فيه
تعالى وهو نظامه ولا واجب آخر لاستحقاقه ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك
للمالك (قال المصنف ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب الخ) لا يجزى ان الاول
تركه لان الزيادة الدالة على عطفهما على شيء ليكونا مطوقين على العطف او العوض لمعوم
شيء المتكر وهو المطابق لكتيب القوم ولله قصد بطلان الخافض على السام كال
الاهتمام لكثرة التكرين لمدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا
العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه بميزة بصرة فقط لكنه قربته فاعطى حكمه
وما قبله تغيير الاسلوب لتنوع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لاقى الذهب
كالعطف وغيره ولا في المعنى كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا في ان

فإنهم اوجبوا عقاب صاحب الكيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكيرة بالعقاب فلو لم يساقه لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وما محال ان على الله تعالى واجب عنه بان فاته عدم وقوعه ولا يلزم

الموضع هل يكون في الدنيا اوفى الآخرة وذهب الأكثري الى انه يجب ان يكون في الآخرة كافى المواظف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتلة بصرة (قوله واستدلوا عليه) اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة * منها ان العبد بالطاعة والمصيبة يستحق ثوابا او عقابا فمنه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والمعاصي وهو قبيح والكل عمال في حقه تعالى * ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد الملتزمين الاولين لا بالمعنى الثالث كما هو والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجب عنه بأن فاته الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعرض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقيين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف لم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارضاء والحق ان هنا مقامين * احدهما الاستدلال بعمومات الوعد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكيرة ومات بلا توبة * وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاتبة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتقاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عام والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا الجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لان لم ان كل من يرتكب الكيرة داخل في عمومات الوعد لانها مختصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص الذكوبه

(قوله واجب عنه بان فاته) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال اولى بان غاية ما يلزم من ايراد الله تعالى لمرتكب الكيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكيرة واجبا عليه تعالى والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حيثئذ يلزم جوازها وهو محال لأن إمكان المحال محال واجاب عنه بأن استحالتهم ممنوع كيف وهامن الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب قصص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمل القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجمل

لانه الدافع للوجوب العقل في عقاب الباقي في المومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني ولما جواب الشريف فصلح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (قوله واعترض عليه الشريف السلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور يمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب المنوع بأن يقال لو يلزم الوجوب عليه تعالى لزم إمكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لأن إمكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات

المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهم من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خير بأن غاية ما ذكره في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لما راعى الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب الممتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته ومحمنا بالغير لعدم التنافي بينهما فيه نظر لأن اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب الممتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الثاني بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض المذكور كالأخفى (قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال الى آخره) رد لجواب الشريف باثبات استحالة المنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبجها بالعقل وفاقاهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفس القائم بذاته لاعلى امتناعه في الكلام اللفظي القائم بحجم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعا لاسباب عند الممتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالفتح المعنى في افساله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقل لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب افتادني عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن نارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب قصصا محالاله تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بدهاة والجواب انما اختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمل القدرة وتقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافضل والتزك كعلم العلوم وتركها كما انها بمعنى ملاية الفرض ومناقرته شاملان لها

(قوله واعترض عليه الشريف العلامة بأنه حيثئذ)
اي حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع إته اوعده واخبر عنه يلزم جوازها اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب النقص عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لمساواة خلف ايساده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعادته كباقي واختصاص الحسن والقبح
بمبنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخيرين بغيرها
ولاشك ايضا في ان الكذب قص بانفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه
فهو يعبر بمعنى صفة قص وان قبحه راجع الى التكلم به سواء كان موجدا لذلك
الكلام القفلي القائم بهواء لا بغش التكلم كاعتدال المعتزلة او كاساله كاعتدال الاشاعرة
وانا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى
عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك النجاء النبي اقع منه
فلزم ارتكاب اقل للقبحين تخلصا عن ارتكاب الافح قالوا واجب الحسن هو الانجاء
للا كذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرنا
هو مختار العلامة التفازي ايضا ولذا اقل في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص
في الكذب في كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام
الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه قصا لان الكذب عندنا
لا يشيع لئنه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب قص ان كان عقليا كان قولنا
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سميا لزم الدور وقال صاحب المواقيت حين
ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه قص والتقص على الله تعالى
على اجابا لم يظهر لي فرق بين التقص في العقل والقبح العقلي بل هو هو عين
وان اختلف العبارة وانا اعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
في مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم
عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة
كال وصفة قص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان
قالوا ان من استوى في تحصيل فرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم
باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً
وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقل اجابوا عنه بان ايتار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملازم لغرض السامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا
والكذب مذموما عند العلامة لاجل هذه الملازمة والمتافرة لا لاجل ذاته اولاً لزمه
يقضى شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقيح تارة ويحسن اخرى وبالحسنة كون الكذب
في الكلام القفلي قبيحا بمعنى صفة قص ممنوع عند الاشاعرة ولذا اقل الشريف
المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع
العلماء والاشياء عليهم السلام لا يتنافى امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو
لا يتنافى ما ذكره الامام الرازي من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد
قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا
خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ولانه

والعجز وبني صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشترنا إليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقبول شروط معلومة من التصوص فيجوز التخلف بسبب انتقاله بعض تلك الشروط وارال فرض منها التثاثير الغريب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لاعلى الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما كان إيجاد الحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وعن صرح به الواحدى في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لفرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انشئ لان كلامه في التجديد بمعنى الاحتمال العقلي المتأني للعلم القطعى بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعى الصادى بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظى يستلزم كذب الكلام النفسى عند الشارح وعند المصنف لاتحادهما عند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسى هو معنى الكلام اللفظى ومدلولاته الوضعية اذ الصديق والكذب واجمان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم او لا مطابقة للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسى واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء في الازل وبما يصير احدهما الانقسام بالتعلق الى الحوادث فما لا يزال في هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسى صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظى لانه مستلزم للمحال فاقن بهذا المقام (قوله

بل الوجه في الجواب ما اشترنا الخ) ما اشار اليه بخصوص تخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لثلاثتهم مما يأتى بعد من ان الخلف في الوعد مؤم لا يلق بالكرم فلا تخصيص في آيات الوعد اسلاذلا شبه ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرمد عن دينه قيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس بتقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يفرق ان يشركه ويفر مادون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يجعل على معنى ويفر ذلك ان تابوا واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى بفر الشرك ايضا ان تاب المشرى بل المعنى انه تعالى لا يفر الشرك ويفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في المعنى من تاب فافهم (قوله على انه بعد التسليم انما يدل الخ) قد صرحت اندفاعه عنهم اذ لا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والامتنع والتواب ولا العقاب

(قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما واعد به عن ابعاده وبين ان يكون ما واعد به واجبا عليه فيجوز ان تحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة إيجاد الحال في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة إيجادها في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من التنب والكرهه والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل

النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدية بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حنيفة حدثنا احمد بن خليل حدثنا الاسمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن الملاء فقال يا ابا عمرو يخلف الله ما وعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجبة انت يا ابا عبيان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيسا ولا خالفا ان تعد ثراثم لا تقبله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تقبله قال فاجدلى هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر * واني اذا اوعدته او وعده * يخلف

عندهم فامكان الترك برك ما يوجه كاف في الوجوب عليه والتحريم (قوله والاصل في هذا (٢) ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى) اى يحتمل لا يقبل بدمه بخلاف الخلف في الوعيد فانه مقطوع الدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقل لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الالاف واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى متنف قلعيا بالايجاع القطعي سواء كان صفة نفس او في حال المنافرة لغرض العامة اولئى الشارع عنه فقط (قوله افرأيت الخ) القامطة على محذوف بيد همة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهزة للانكار التويحيى ينكر لاقاة استغاب الرأى لذلك العلم لان السائل عن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهزة في قوله يخلف الله ما وعده فالتظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار والالانكار الابطالى (قوله من العجبة انت) الظرف المستقر خير مقدم قدمه للهزة المحذوفة المصدرة لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت لتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى أمن الذين فيلساهم عجمة لا يفصحون بلفظ العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا. ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بيان الاختلاف بين المئينين لكن يجه انما ذكر من عدم الخلف في احدها عيادون الآخر اختلاف بصادرة العرب في المئينين لا بيان اختلاف المئينين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخير فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرافان العقلاء اجمعوا على انه تعالى متزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في النصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه (٢) قوله ان الخلف في الوعد جائز آه هكذا مالى النسخة المطبوعة قبل لكتيبى وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما في الشرع وما في حاشية الخطائى وهو ظاهر فتاخر المطابع وامل ما في نسخة الكتبوى سهر من علم الناسج والصواب ان قاله ان الخلف في الوعيد جائز * ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ما قلنا قول المحقق ايضا في تحفته هذا القول « فالجواز هنا آه » قاله مصححه ط

(قوله والوعد حقه تعالى على المباد ذاقوا لاقبلوا كذا فاني اعذبكم بالحق) ويرى من هذا ما حكي القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا يوصل وقد يقول الرجل لبيد جزاءك ان افضل بك كذا وكذا إلا اني لا افعله انتهى وقال الأمام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بآثار الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوء يجزه وقال اليوم نجزي كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ان الله تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعملوا الصالحات فان جزاؤه حصل بقوله نجزيه جهنم خالد فيها فلو كان قوله واعملوا عذابا عظيما

ايماذى ومنجز موعدى * والذي ذكره ابو عمرو ومذهب الكرام ومستحسن عندك احد خلف الوعد كما قال السري الموصلى * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد الضراء فالغو ماله * ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعد حق فالوعد حق الصاد على الله تعالى اضمن لهم انهم اذا قبلوا ذلك ان يطيعهم كذا ومن اولى بالقاء من الله تعالى والوعد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تقبلوا كذا فاني اعذبكم كذا فقبلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاها الغو هو الاخبار بضر من الخبر فلا وجه لتعجب اذا لا يتاقي عدم المعجزة فيلساه عدم المعرفة بمادتهم الا ان يقال اراد بنى المعجزة معرفة لفظة العرب وعادتهم واراد بقوله ان العرب لا تمتلح ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشعار الآتية ولقد قال السائل فاجدلى هذا في العرب اى الشدلى ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهى واعلام بعد الاستفهام كذا في المعنى والايام للوعد والموعد مصدر ميبى بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدى وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدقوع بان سراد ابى عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيها لا يجوز فيه الخلف والوعد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذات فيزول بمرض كاعرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في قضى البسائر فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل كما تضمنيهما مقام التمدح بالكرم والغو فلا حاجة الى تحريم الوعد والوعد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولادلالة للنام على الخلف باحدى الدلالات الثلاث فن حل امثالهما على شيء من التوكيد والتجريد فقد غفل (قوله الوعد والوعد حق) اى ما يترتب عليهما حق

فالوعد حق المباد عليه تعالى اذا ضمن يبنى جملة تعالى حقائهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا يتاقي ما يصرح به الشارح من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز الغو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكرم قد نفى بأن خلاف النص المنفرد عن الشرك لا يجوزها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المنفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المتأق للتم القطعى وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يجبه على القائل لان مراده انه بعد امكان الغو عن الكل فالويلها اى الغو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

اخبار عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولي

(قوله ما يبدل القول لدى) هذه الآية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشملها الحكم بتجويز الخلق في مواعيد الفساق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما ﴿ ٢٠٠ ﴾ سويما (قوله عن عمومات الوعيد الخ)

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حلت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس خيرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المغفور عن عمومات الوعيد بالادلة المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

هو العفو اذ لا قول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجوعان من غير مرجح في افتقار الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون الصائغ مع ان آيات الوعيد متساوية في حقهما اذ ليس في الآيات ما يبدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يبدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يتقدم للابد كادل عليه قوله تعالى ولوردوا لعادوا لما هموا بخلاف المصيبة باتباع الهوى والشهوات قالها مع العلم بكونها مصيبة ومقررة بالغفوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى ان جعل المسلمين كالجريمين مالكم كيف تحكمون الآية وهذا يقتضيه ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله) وقيل ان المحققين على خلافه الخ اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذات بل يزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع الفواحش من عرفهم والقائل هو العلامة التفتازانى في شرح الطائفة وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد عليهم بان هذا القول من جهة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله) قلت ان حمل آيات الوعيد الى آخرة تفصيل لجميع ما يمكن في مقام الجواب عن دليل المعتزلة وعما ذكره بين الفريقين ترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب سفة نقص يستحيل في شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما هو لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير نظام اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حد ذاته القيود المختصة عن آيات الوعيد فالوجه ما اشار المولى الخياط الى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق يشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله فيشكل النص) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ونما يستتر بما قيل يمكن التخلص عنه بان يحمل آيات الوعيد على قيد

بناء على انها مقيدة بشروط شرطها الله سبحانه وتقدير في علمه وادائه على ما يشعر به قوله عن وجل قلبا عبادى الذين اسروا على انفسهم لا تقطوا من رحمة الله وقوله ان الله لا يفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فلا يلزم الخلف في وعيده كما لا يلزم التبديل في قوله والكذب في خبره

(قوله) فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المغفور عن عمومات الوعيد بالادلة المفصلة اى يمكن ان يفرز المذهب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعيد بالثواب من الآيات النالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالغفوف عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله ذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذهب المغفور خارجا

عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهرا (البيان) كالا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول ولا الكذب اصلا

(قوله بفضل) لامتافاة بين كون ﴿ ٢٠٦ ﴾ الآثاة بسبب ما فعله العبد من الطاعات وجاء به من الحسنات وبين

هذين الوجهين فيشكل التعصبي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده به لاعل وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال جزاؤهم خالد فيها (بل ان ائاب) بالطاعة (بقضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال او بشر ذلك كأن قال في آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تملق القتل بالمشتق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التتازاني في كتبه والمصنف في الموافق فانه فاسد من وجهين . الاول ان عقيد آيات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه ان منع تناولها لمركب الكبرة كان تخصيصا للمذهب المنفرد عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التعصبي مني على تقدير عدم القول بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا . الثاني ان الكلام في اشكال التعصبي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلائماته لا يخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجزيه وقال اليوم نجزي كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى جزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعبء جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعترلة واثبت الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الآثاة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للسبب في طاعات فكيف يستحق شيئا ولو تزلزل الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعترلة والماتريدي في مجموع طاعاته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق النقي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما يتبع تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتيبها على الافضل والتزك والملاحة اضافتهما اليهما في مجاري القول والمعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته

كونها فضلا وعطاء من الله لان القفل بخلقه وتمكين عبده منه في كسبه كما قال سبحانه من آمن وعمل صالحا فلافضهم بعهودن ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وقوله ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالتوسط وقوله ومنهم سابق بانبياء باذن الله ذلك هو الفضل الكبير وقوله ويزيدهم من فضله حيث جعل الآثاة والجزاء في مقابلة الاعمال على موازتها

(قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعده لاعل وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره كاسر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحل لما نقله عن الامام آصف من انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد ما يستدل به المعترلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق

للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا كان تركه متممًا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر

والسبق بالخيرات باذنه من فضله ووعدهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله وبمجرد ذكره وجمع بين الجزاء والنظام في قوله جزاء من ربك عطاه و اضاف الجزاء الى نفسه وبدل منه العطاء تكريماً للمنتقين ﴿٢٠٢﴾ - واشعار بان جزاءه سبحانه لعلمهم الصالح

وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الماعاة انما هو مخلقه على انه لا ينفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان ما قبل) بالمعصية (فمبدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولا يقص منه) اجمع الامه على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين متفقان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم)

هناك ولا يمكن دفعه بان المتنى هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم (وان ما قبل بالمعصية فمبدله) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا ينسب (قوله) لانه لاحق لاحد عليه (تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المتنافي للظلم بكل من المعينين الآتين وهذا القول نفى للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفى للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فبانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عسياته لحقه فيكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير عمله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عسياته وقد خلصه البعد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على الصيان ظلما له بشيء من المعين كما لا ينبغي فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما نحن (وقال المصنف ولا يقص منه) عطف على قوله ولا ينبغي عليه شيء فيكون من لوازم نفى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق القدم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله) لا يفعل القبيح اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من انصف بالفعل لا من اوجده فاقفائهم من انصف بالقيام لا من اوجده كالا سود ما انصف بالسواد لا من اوجده السواد فيه فايجد القبيح ليس قبيح بل الانصاف به (قوله) لان الحسن والقبح العقليين الى آخره) تلميح الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى متعلق القدم فذلك القبيح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والازم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى متعلق المدح مع تخلف حكم المدح قلنا الجريان تنوع اذا مراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقضاء والتخير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والتناء عليه

نفس عطائه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امتثال امره الصادر من البعد واتيانه بالحسنات وعمله بالصالحات وكونه عطاه بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى مخلقه ويجادها لها وتمكين البعد منها في كسبه ايهاا بخلاف جزاء الطاعين حيث لم يصفه الى نفسه ولم يجلبه عطاه مع جملة ذلك مسببا عن عملهم كافي قوله تعالى ليعجزى الذين اساءوا بعملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى اذ لم يمكن في حديثه عار عن الكمالات وخلع عن الخيرات بامرها وماله من الجهات الوجودية والحيثيات العقلية من عطاه سبحانه كقائل وما يكمن من نعمة فن الله واما الشرور والمعاصي والقائص كلها فن تقييد الانسان وتقصيره في عقائده واماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك نفسه كما قال الله تعالى ما لصابك من حسنة فمن الله وما لصابك من سيئة فمن نفسك وفي الحديث القدسي يا عبادي اتموا اعمالكم احبها عليكم ثم اوفيك ايهاا فن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه احرجه مسلم (واجمع)

(قوله) وكيف لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق البعد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن البعد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق البعد بذلك الثواب عليه

لما تكرّر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك النهر وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدّر القادّرين فكل ما موضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا لا يعلم انه لا يقبح

واجمع الانبياء عليهم السلام واتمهم على ذلك دون الذمّ قد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال في نفي الشرعين اذلا شارع فوقع تعالى حتى شرعها له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (قوله لا تكرّر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لا حاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجبال وما ذكره في ابطال معني الظلم تفصيل لهذا الاجبال فلا استدراك لان الاجبال لا يخفى عن التفصيل والاظنّ ان ما تكرّر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه (قوله وعلى وضع الشيء في غير موضعه) كما في القاموس وغيره ويقرّب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد منه وضع الشيء موضعه اللائق به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا لقتل عقلا كازمعه المعتزلة في ترك الموضع والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص نفسه بالمعاصي اذا لائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضائه فيما خلقت له من الطاعات او صرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالمجمل لكل من جاوز الحد في مجاري العقول والعبادات فهو ظالم بهذا المعنى ولنا قالوا في المثل ومن استمرى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذلك الظلم بهذا المعنى اذا لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لضعفه تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما ترمض بهذا المعنى لان فرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا تشابه اوله من غير وجهين في موضعه وعدم القدرة عليه والوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين * الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يشاء بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولنا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لا علم الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة * الثاني ان كلا من الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

على اننا لو فرضنا صدور
من البعد حقيقة فهو كما
لا يستحق به العبادات
والموض على رأي المعتزلة
وذلك لان شكر التمس
على نعمه بالطاعات والعبادات
واجب عندهم ومن
المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من البعد لا يفي
بشكر اقل قليل من نعمه
العظيمة الجليلة فضلا من
ان يزيد عليها فيستحق
البعد بها الثواب والعرض
فان ذلك ليس الا كمن
لعمل نعمه الملك الوهاب
عليه بما لا يحصى بغيرك
انعمته فكيف يحكم العقل
بما يجب الثواب واستحقاقه
ايه (قوله والله تعالى
احكم الحاكمين) فلا يتصور
في حقه ان يضع شيئا ما في
غير موضعه بحكم حاكم
واعلم العالمين فلا يتصور
منه ذلك الوضع جهلا
بموضعه واقدّر القادّرين
فلا يتصور منه ذلك
بالمعز عن وضعه في
موضعه

منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب أفعاله وأقواله اليهما (فضل الله ما يشاء وبحكم ما يريد لأعرض لقله) الفرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الأول

الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في أفعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض أو الثواب كان ظلما وللإشارة اليه قال المصنف ولا ينسب إلى أفعاله ظلم فلا يكون شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما أشرنا ولا يخلص إلا بان يقال أنه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الأول بناء على أن كونه تعالى مالكاً على الإطلاق متصرفاً كيف يشاء مستلزم لانتهاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الأفعال المحققة كالامانة جوا أو عطشا بدليلين عظيمين معتبرين عند المتأخرين كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الأشعرية ليتضح انتفاء الظلم في أفعاله تعالى عند جميع المذاهب (قال المصنف لأعرض لقله) قال الشريف المحقق في حاشية مختصر المنتهى الفرض والملة الغائية مالا يجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقاده انتهى فعل هذا بين الفرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحل لأن غاية الفرض والملة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فإن فصل الفاعل لأجل اعتقاده أنه ترتب عليه المصلحة المعينة فإن لم يخطأ في اعتقاده بأن ترتب تلك المصلحة على فعله تلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل وإن أخطأ فذلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وإن فعل لأجل اعتقاد ترتبها عليه وأخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة أخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فذلك المصلحة المرتببة فائدة وغاية وليست بفرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال إذا ترتب أثر على فعل فذلك الأثر من حيث أنه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة. ومن حيث أنه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سبباً لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً وبالقياس إلى فعله علة غائية فالغرض والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وإذا لم يكن سبباً لاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية أعم مطلقاً من العلة الغائية انتهى وذلك لأن مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسحى بالاسمين كاصح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجوداً في الخارج أو لا ثم يتجه عليه أن كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر أقدم يترتب الفائدة في أثناء الفصل فالفائدة أعم مطلقاً من الغاية اللهم إلا أن يعتبر انقسام الفعل إلى أجزاء ذات نهايات (قوله فهو المحرك الأول) لأنه الباعث للإرادة وأما المحرك الثاني فهو الإرادة الجزمة والتحريك هانئاً باب المجازي بمعنى

(قوله لأعرض لقله)

قد سبق متأق صدر الكتاب أن في تحليل أفعاله تعالى ثلاثة مذاهب ومحل الخلاف في الحقيقة في صدور الأفعال على الوجوب والرجحان أولاً وهذا ولا ذلك فقالت الحنفية والصوفية بالأول لا بمعنى أنه يوجب عليه نفسه أو غيره بل بمعنى أنه من مقتضى الحكمة لا يمكن تحلفه لكمال قدرته وعلمه ومقام كرمه وفضله ولا ينافي ذلك الاختيار لكونه يعلمه وقدرته وإرادته ويكون ذاته المقدس المختلئ عن أن يتسبب في فعله حوادث أو أن يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية في خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التي ربما تلحق الملة الغائية لكونها واقعة في الزمان لقصور في الفاعل إذ العلة الغائية بما هي علة غائية أن تكون علة الملل وسبب الأسباب وهذا هو المراد من قولهم أنها معلقة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالتأني والأشعرية بالتالث

(قوله والله تعالى اجل)
 من ان يتفعل عن
 شيء او يستكمل بشيء
 فلا يكون فعله مفعلا
 بفرض (يفرض)
 كون فعله مفعلا بالفرض
 يستلزم كونه تعالى منفعا
 من غيره الذي هو ذلك
 الفرض ومستكملا به
 اما الاول فلان كونه
 قاعلا اذا كان بذلك
 الفرض كان ذلك الفرض
 موقرا في ذاته تعالى بمفعله
 قاعلا وهو ظاهر واما
 الثاني فلان فعله تعالى
 لو كان لفرض من تحصيل
 مصلحة او دفع مفسدة
 لكان ناقصا لذاته مستكملا
 بتحصيل ذلك الفرض وما
 ينبغي ان يعلم في هذا المقام
 هو ان كل حكمة ومصلحة
 يترتب على فعل يسمى
 غاية من حيث انها طرف
 الفصل وفائدة من حيث
 انها يترتب عليه فاقفائة
 والغاية متحدة لان ذاتا
 مختلفتان اعتبارا وبمعان
 الافعال الاختيارية وغيرها
 واما الفرض فهو ما لا يجله
 اقدام الفاعل على فعله
 ويسمى علة تامة له بالفرض
 والملة الغائية مختلفتان
 اعتبارا ايضا وقد يختلف
 الفرض فاقفائة الفصل كما
 اذا اخطأ في اعتقاده

الفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان الملة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
 والله تعالى اجل من ان يتفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله مفعلا بفرض
 وايضا كل من يفعل لفرض فوجود ذلك الفرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان
 لفعله تعالى فرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الفرض واورد عليه انه يجوز
 ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير وورد بانه ان كان

سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر
 اي لا بدونه لان الفرض هو الملة الغائية ومطلق الملة مفسرة بما يتوقف عليه
 وجود الشيء وحاصل مراده ان لفرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل
 ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان الملة الغائية علة فاعلية لفاعلية تتيها
 على ذلك التأثير والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشئ
 من جهة الممكنات التي من جنسها المصالح والاعراض او مستكملا بشيء منها
 فادفع كثير من الاوهام لم ينجح عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سبية العلم
 للارادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه ويأتي
 بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما ذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثاني
 لو كان شيء من الممكنات عرضا لفعله تعالى لما كان حاصله بتفعله تعالى ابتداء بل
 بتبعية ذلك الفعل ويتوسطه لان ذلك معنى الفرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
 الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالفرضية والتبعية من البعض
 الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما
 لو كان لكل فعل فرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء الى فعل لا عرض
 عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفسار في النار لا يقبل فيه فاع لا احد لكنهما اما
 يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على
 الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فصل هو فرض لذاته اذ لا يجب في الفرض كونه
 مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التنابر الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير الاكسية

(قوله وايضا كل من يفعل لفرض الى آخره) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن
 ملاحظة ذلك الفرض مرجحة لجانب الفعل وحامية عليه ولذا لم يلزم الاستكمال
 بالغير في الفصل بلا عرض فانه بمجرد الترجيع والارادة بلا مرجع لكن عدم
 كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحل والترجيع محل نظر لابد من دليل
 يدل عليه ودعوى البداية غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه
 بايجاد فعل يترتب عليه الفرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل
 تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جهة الممكنات وهو ذلك الفرض سواء
 كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل
 اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدققة لم يقل وهو ايجاد ذلك الفرض والاتصاف
 اذا اخطأ في اعتقاده

حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثاله
بدية وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور وما لشاهد من ان الشخص قد فعل
فعلا تنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لتنفع نفسه فاما بما يفعله اذا كان تنفع ذلك الغير اولى
واحسن بالنسبة اليه من عدم تنفعه مثلا اذا احسن إلى غيره ثواب الآخرة او لكونه
محبوبه او متوقفا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطفة عليه فلازلة
رقة القلب اللازم للجنسية كمن يبتذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة المارقة
عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى غرضا ومحسوكا بان الفعل الخالي عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسب قيل ان كان
المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب
فالمراد استكمالها تعالى بإيجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد نفس الفعل
فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض
منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الابراد فلان الفعل هو البعث
مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وما فعلان متغايران ولو سلم فتحويل
الكمال معنى تام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التاديب له اسباب من
جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان
والآخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقدير هذا الدليل
مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بمد هذا
بازوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذرة فيه كما عرفت (قوله
لا يكون باعثاله بدية الخ) قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا
قال صاحب التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لانسلم اما اذا استويا
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا وباعثا ولانسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز
ان يكون الاولى بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد
الفعل من الفاعل المختار فلا يراد ان المرجح هو الارادة لا الاولى فان قلت هذا يتنافى
استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح والافراض على افعاله تعالى عاوى
بمعنى جريان مادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقل بمعنى
توقف المصالح عليها والمنافي للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان مادته
تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها
بدون الارسال فلا اشكال (قوله وما نشاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التي
ادعى بداهتها مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه
وذلك المنع منه معنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع
والافصح المقدمة البديهية غير موجهة وقوله فانه في الحقيقة يفعله الى آخره جواب
عن التبع المذكور بابطال سنده ولك ان تجمل المشاهد ممارسة في الشرطية الاولى بناء

(قوله راعى الحكمة الخ) فيحدث ﴿ ٢٠٧ ﴾ منه الكائنات ويصدر عنه الحوادث مرتبطة بعضها

بالبعض الاقصى مراتب الوجود ومنتهى الخائيات الممكنة لها على احسن الوجود واكملها واحد الانحاء واجملها على سعة استمداده وقدر حوصلة كما قال الله تعالى كلا محمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا وهذا هو التعليل الذى يقول به الحنفية ومرعاة الحكمة التى ربما يبررون عنها بالمعقبة الحميدة وقد برهن عليه الفزائى بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لمقدر عليه ولا انه علمه وتركه لتزاحة عين الجهل والميزن والبخل فيجب عنه وهذا لا يتنافى للاختيار بل يؤكد لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وقرط وجوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس فى الامكان ابداع مما كان واستحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونقله عن بعض العارفين

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة

عبث وهو قص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان السبت هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافضاله تعالى مشتتة على حكم ومصلح لا تحصى لكن لاشئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (واعى الحكمة فيما خلق وامر) وادع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كان من يقرض غرضا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرض كالاستغلال به والانتفاع باخصائه وغيرها مع ان الباعث له على الغرض هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصلح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة الى الفارس والآيات والاحاديث الموحدة بالملل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصلح

على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة في المقدمة لاغصبا فيقتضى يحمل الجواب على المنع (قوله) لا الخالى عن الغرض الى آخره) يعنى السبت مالا فائدة فيه مالا اغراض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما صوما من وجه ولما توهم ان يقال كما يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بلغنى الذى ذكر دفعه بقوله وافضاله تعالى مشتتة الى آخره وقوله لا تحصى للإشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق السبت على ما لا فائدة يعتد بها فيه فاشترى الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المتعين ومن غفل عنه قال ماقال (قوله) وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحميل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستغلال والانتفاع وغيرها غرضا للفارس العلم بترتيبها على الغرض والالزام باطل لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة اولى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتيب رؤية المنبر في المسجد وترتب المشاق السفيرة على الذهاب فلو كان العلم بالترتيب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفيرة مع انها ليست غرضا لاصالة ولا تباعا وماتيل وان لم يستلزم العلم بترتيب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزما لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد ليجل قول الاشاعرة يعنى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجع لتعلق الارادة (قوله) والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

ماضى منافعه له لا يتأتى الا بكونها عللا غائية وباعتداله تعالى على الخلق فان هذا التقدم

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشارة لما انكروا عقلية الحسن والقبح للمعنى المتنازع وجوزوا ورود الشرائع على عكس ما وردت وظهور ﴿ ٢٠٨ ﴾ الوقائع على ضد ما قضت لزمهم

واذا انتقدت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصدين ان الحق ان لتليل بعض الافعال لاسيا
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايحباب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما شبه ذلك واما تسميته بأنه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فحل بحث كلام غير
منقول فانه ان اراد بالتليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلتأني من افعاله واحكامه
معلقة بهذا المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى
كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراسيخين في العلم

في اسرائيل الآية واما لهما شايعة في القرآن والحديث وحاصل الدفع ان وقوع
التليل في الآيات والاحاديث متنوعة واما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها
على لام السابقة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الآية
واتكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري والتحقيق الهالام العلة وان التليل مجاز
لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق الاستمارة التبعية بتشبيه ترتب
العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل الملل به كما قيل واما في التجزؤ
بطريق الاستمارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام
عليها تخيل اما على حقيقتها اوعلى ان تجعل استمارة لما يشبه التليل ايضا ولقائل
ان يقول لا بد للعجائز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعيا
وليس كذلك فلاجبه لحمل جميع لامات التليل في النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر
الماتريديين ومنهم الصدر الشريفة الى تليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة المتنازعي
في كتبه الى ان تليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعيا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتليل جميع
افعاله بالاغراض فحل بحث (قوله واذا نفيت ذلك) اى صحة الدليلين اللذين
ذكرناهما على نفي التليل وورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد صرفت ما في دليله
وايضا لاستحالة في الاستكمال الترتب على الافعال كتملق السمع والبصر المترتبين
على إيجاد المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا فان
مراده ان ادلة نفي التليل ضعيفة لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها قالوجه
ان يحكم بالتليل فيها ورد النصوص بتعليه ويسكت عماده ويحكم بنفي التليل
في ذلك جمابين الادلة المتعارضة الثقلية والقليلة ومقابل ان مراد العلامة ان الحق
ان لتليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهري لاسترة فيه
ولاجمال للاكتراك فلا يصلح لان يكون محل البحث والتزاع واما تسميته بأنه لا يخلو
فعل من افعاله تعالى عن غرض فحل بحث وصالح للتزاع لكون التليل في البعض
الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال لتليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حل الخلاف

لاجوبا وقال ابوالمين الكحولي لا يمتنى انه وجب على الله تعالى بإيجاب احد اوجهها على (على)

نفسه بل يمتنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لا يوجد انتهى كلامه بمسألة

(قوله فليس العقل حكم) لا يصح ﴿٢٠٩﴾ نفيه على ان لاحاكم سوى الله فان الحنفية ومن وافقهم يقولون بعقلية

الحسن والقيح مع قولهم
بأن الله تعالى لاحاكم سواء
كما قال الله تعالى ان الحكم
الله خلافا للمعتزلة حيث
قالوا انه موجب لما
استحسنه ومحرر لما
استقبحه على القطع
والبينات فوق الادلة
الشرعية لانها امارات
يجري فيها النسخ والتبديل
فلم يجسوزوا ان يثبت
بالشرع ما لا يدركه العقل
والاشاعة خافوا في
عقلية الحسن والقيح
وانكروا الجهة الصالحة
الشرعية الحكم بالامر
والنهي وجوزوا ان يرد
الشرائع الثابتة بخبر
للمأمورات وإيجاب المنهيات
على عكس ماوردت
وماذهب اليه الحنفية
شكر الله مساعيتهم هو الذي
بحقه المقول ويسدده
المقول فان الشرع لا يرد
الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا ناعا فليس)

من انه هو الحاكم على
الاطلاق لقوله تعالى له الحكم
(قوله الاول صفة الكمال
والنقص) فالحسن كون
الصفة صفة كمال ككون العلم
صفة كمال وارتفاع شأن
لن انصف به والقيح كون

المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (فضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواء) هذا
نما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سبيلا للثواب
والعقاب) قالوا الحسن والقيح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بأنه لا بد من الانتهاء الى ما يكون
الفرض قطعا للتسلسل وبانه لا يقبل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فقل هذا
لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي التزويد انتهى
ففيه نظر لان دليل الاستكمال مذكروه وهو على تقدير تمامه يدل على عموم
السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينشأ عنه في تعليل البعض فذلك التحرير
لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكة العلامة في التهذيب منافية لما ذكره في شرح
المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستدلال بالإتدائ
دليلان يذللان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعة فريقين فريق
ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا
بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح مذهب اليه الفريق الثاني
والشارح اخبر مذهب اليه الفريق الاول ومذهب الفريقين متدافعا فقال
المصنف ولا حاكم سواء الحكم المراد بالحاكم مافى قوله ولا حاكم عليه بدليل ففريق
سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا ناعا علم فيما سبق يعني دليل هذا الحكم
علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعادة فليس
مرادهم انه معلوم مسبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم
من قوله لاحاكم عليه وانتفاء الحكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريده الحكم في كل
ما يريده ولا يلزم بينهما عدم الحكم سواء لجواز ان يكون هناك حاكم سواء يحكم
على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح فيه
وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفي
الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بل نفي المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم
ومن سواء لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بإيجاده تعالى اياه عند اهل السنة
كاسم (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعني ان الحسن كون الصفة
صفة كمال والقيح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن انصف به كمال
وارتفاع شأن والجهل قبيح اى لمن انصف به نقصان واقتضاع واقتضاع حال ثم
المراد كونهما صفتي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما
للفرض ومنافرا ومدحوا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما يهذين المعنيين
من الصفات الحقيقية لا الاضافية فقل هذا يلزم ان يكون الحسن والقيح بهذا المعنى
حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان مافى نفس الامر لا يختلف
بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهنا والى

الصفة صفة نقصان ككون (١٤) ﴿وكتبوى على الجلال﴾ (ن) الجمل صفة نقصان واقتضاع حال لمن انصف به

والثاني ملازمة الفرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان

جميع ذلك اشار المحقق الشريف في شرح المواضع ومقاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك في نفس الامر والارجح هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كالا او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق المدح والذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه فقيه نظر من وجوه اما اول فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نعلم ان كل ما كان كالا او نقصانا في نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال هذا المعنى وليست بما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم في الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا نهم من افعاله تعالى بخذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوها في اثبات الحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولولم نقاينه ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم بغير الملزوم وربما تحكم العقول بالملزوم اي بكونهما صفتي كمال ونقص وتتردد في كونهما مبدوحا ومذموما عنده تعالى ولولم الكمال فضايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للانفال حسن وقبح بالمعنى الاول في ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالانحداد والرجوع الى بعض اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال او انقص عند العقل لاقى نفس الامر لم يمكن للاناشرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الامر وللاناشرة اثبات امتناع التكليف بما لا يطابق بلزوم الجهل او السفسه كاثبات الشارح امتناع الكذب وللاناشرة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ماهو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالخفق ما اشار اليه الشريف (قوله والثاني ملازمة الفرض ومنافرته) فاما كان ملازمة للفرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواضع وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجيء الاشارة اليها من الشريف قبل قال المصنف في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لثبوته عن الفرض وانت خبير به انما يتم اذا كان المراد ملازمة

ومذاق المصلحة لان الحكم المتعال لا يليق منه الاحمال وقد قال الله تعالى ان الله باسر بالعدل والاحسان وايشاء ذي القربى وبنى عن الفحشاء والمنكر وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الى غير ذلك من الايات والاحاديث فانها تدل على حسن العدل والاحسان وقبح الفحشاء والمنكر وطيب الطيبات وخبث الخبائث قبل ورود الشرع وتساوق الحكم به كيف ولولا ذلك لما كان لكونه تعالى عليا حكما واقع يطابقه وتكون الشريعة المطهرة المحمدية البالغة الى اقصى النسايت من الكمال مطابقا يصده

(قوله الثاني ملازمة الفرض ومنافرته) فاما واقف الفرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (قوله وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما

هذين المتين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذها العقل ويختلف بالاعتبار
والثالث تعلق المدح والذم بالثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

العقل او منافرة لفرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قيل
ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف
ان هذا المعنى لا يجمع المعنى الثالث في اضافته تعالى والالزام ان يكون اضافته تعالى
ملازمة لفرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف
واللازم باطل فتزهد عن الفرض (قوله ثابتان للصفات في انفسها الى آخره)

لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار
والا كان صفة حقيقة غير مختلفة بالاعتبار كاللحم الاول فالصواب ذكر هذا القيد
في المعنى الاول وتركه هنا كافي في شرح المواضع الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر
عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذها العقل اى

يدرك بالهقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثاني بالاعتبار فان
قل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لفرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لفرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقة والا لم يختلف وليس المراد
ان كل فرد من افراد هذا المعنى يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الفرض فرض

العام فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على
ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم
ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه
بالمعنى الاول عموم من وجه تصادقهما في تعلم العلوم واقراد الاول في الصفات

الذاتية الكمالية واقراد الثاني في قل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام
في القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فابتداء
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل

والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواضع وحاصل هذا المعنى كون الفعل

محمودا او مذموما عند الله تعالى اسم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباره

(قوله وان مأخذها العقل)

اى هما امران يدرهما

العقل ولا تعلق لهما بالشرع

(قوله ويختلف بالاعتبار)

فان قل زيد مصلحة

لاعدائه وموافق لفرضهم

ومفسدة لاوليائه ومخالف

لفرضهم فدل هذا

الاختلاف على انه امر

اضافي لصفة حقيقة

اذ الصفات الحقيقية

لا تختلف كالا بتصور

كون الجسم الواحد ابيض

واسود بالقياس الى

شخصين (قوله والثالث)

تعلق المدح والذم

بما جلا

والثواب والعقاب آجلا)

هذا في افعال العباد وان

اريد به ما يشمل افعال

الله اكتفى بتعلق المدح

والذم وترك الثواب والعقاب

تمالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والتواب والعقاب
 آجلا ومعنى التعرض للتواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما
 قال وبالجمله كل ما يستحق الى آخره لان للمحسن والقيح معنى آخر مدركا بالمثل
 ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملاعبة الطبع ومناقرة
 كالحلو والمر قاله المولى البشير قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملاعبة الغرض
 والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان فرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير
 محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض
 المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل
 والاحسان وقبح الظلم والكفر ان مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يدينون
 بدين كالبراهمة والديوبية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق
 وقبح الكذب وحسن ائقاذ من اشرف على الهلاك في الابتصاف للمنفذ نفع وغرض
 ولو بالمدح والتباه عليه وقبح ترك ذلك الاقضاء فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالمثل
 بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حصله ان الحسن
 المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملاعبة لغرض العامة وفي الاقضاء بمعنى الملاعبة
 للطبع المعجانة بين المتقذ والمشراف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح للمعاني الاخر يكونان مدارا للمدح
 والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول والعادات ولا يترتب عليهما التواب
 والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعاني لا يستلزمان
 الحسن والقبح للمعنى الثالث وانت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص في نفس الامر
 فهو محمود او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل
 العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك
 بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمده او يذمه عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا
 بعيد عن الحق انتهى ولا غناص الابان يقال ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه
 التواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطاق
 العلم (قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) بتزويل التمهيد
 منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر في علم المعاني لكونه
 صفة كمال في نفسه لاي غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده
 تعالى فتحصيله محمود عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى
 لاسر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله
 بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجمله فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا
 الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمه لان تحصيل الاسباب المصبة حسن بهذين
 المعنيين وقبح للمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل

عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انفسها لا يقتضى المدح والقدح والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال عند المترتبة عقل قالوا لفضل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن اوقعه يقتضى مدح فاعله وثوابا ودمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار مثلا

واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد تجتمع الثابتة في فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بلغى الاول وباعتبار كونه ملائما للعرض حسن بلغى الثاني وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يرتب عليه الثواب حسن بلغى الثالث اذا كان لغيره صحيح (قوله لاستواء الافعال في انفسها الى آخره) يعنى ليس لها في ذاتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المترتبة فالفرق بين المذهبين ان الامر والى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح يعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح وعند المترتبة من مقتضياته يعنى انه حسن قام اوقع فحسب عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بمجهاته ووافهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا لفضل في نفسه الى آخره) انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب الآتية (قوله كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بدويان مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافي الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يتخلل في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنة وضع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المسائل باقيان على حسنة وقبحه فالقبح في الاول اضرار الغير لافض الصدق والحسن في الثاني نفع الغير لافض الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على مذهبهم يمكن فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما في لطم اليتيم على ما يحكى كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يارضه في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وهذا يتدفع ما لورده ابن الكمال على ما في التلويح حيث

وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة حسنة او مقبحة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجود واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في علم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لا ينبغي فساد وللإشارة اليه قال الشارح مثالا فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان العقل في نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فمقد الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا يتناقض قولهم بقبلة الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمدعى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه يثبت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بضمه ثابت بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع في طرفي التنافض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يصحكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية أنكروها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا للمعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعني ان الحاكم في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اي من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بمدلاوا واولا وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من قدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدها ثم جاء متأخروهم فاختلَفوا بينهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائي (قوله كما في علم اليتيم) ولعل المتقدمين يحملون علمه لفرض التأديب فعلا ولفرض الظلم فعلا آخر فانهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لا ينبغي ان هذا الدليل على تقدير

ان البعد غير مستقل بإيجاد فعله بل ينشأ ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ماحسنه الشرع والقبح ماقيحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيوا بانفسهم يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بل مني المذكور فمضى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والتدبؤ والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

تمامه انما ينفيها عن افعال العباد لاعتنا افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمومها عن الكل والاشاعرة انكروها في الكل (قوله ان البعد غير مستقل الى آخره) الصواب ان يقول ان البعد مجبور في فعله كافي للمواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال البعد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلة البعد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك المدخلة استحقات الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدي وايضا كلة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال البعد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق ان لا اقول كافي للمعنى وبعد ينح عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتيب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والبعث كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير (قوله ابتداء) اى لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ماذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في البعد قدرة وارادة ثمها يوجب ان وجود المقدور كاسبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره) اذ لا مدخل للبعد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا الحلية للفعل والباعى وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يستحق البعد للثواب لحسن صورته ولعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام (قوله فمضى قوله ماحسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب ياباه ويقضى ان الحسن مادل للشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصرفهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحيثما يشكل ما قلناه عن شرح المواقف من اثبات الوسيلة بين الحسن والقبح بل مني الثالث ان يكون ذلك الاثبات ناظرا الى الظاهر ونفي الوسيلة ناظرا الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق على آخره) الظاهر انه اعترض على التعريف

(قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله) وذلك لان ما ليس ففعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وذلك ما قاله المصنف في المواقف القبيح ما نهى عنه شرما والحسن بخلافه وقال في شرحه
 للمختصر المباح عند أكثر اصحابنا من قيل الحسن وقيل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق
 واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف
 فيه (وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية) باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض
 بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه
 ليس بتعريف بل محمول اهم من الموضوع في الحكم المتفرع على ماسبق وان كان
 مافى المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن
 والقبح ليسا بما حسنة العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذى العلم
 الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم
 ولا يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا يجعل قوله ما حسنة الشرع على ما امر به
 الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب او للإباحة على ما اختاره صاحب التوضيح
 كاقيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما سبغ
 ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب
 لعلم الأصول وقصد الشارع هنا ما يطبق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله
 تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل (قوله) وكذا ما قاله
 المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو
 مع كونه ارادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله ففعل قوله ما حسنة الخ كما ان قوله وقال
 في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للاراد بفعل البهائم وجواب عنه بفعل الصبي لا يخلو
 عنه وان خص الجنس بفعل ذى العلم في الجملة اندرج فعل الصبي في الحسن خرج فعل البهائم
 من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنة
 الشرع عطف لازم على اللزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة
 وكونهما شرعيين متفرعين على نقي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها لان الحكم اما للشرع
 او للعقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تميز الاول ولا يخفى ان كون العقل
 حاكما كونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان
 يوجد في الافعال في نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة حسنة او مقبحة
 هي اما ذات الفعل عند اوائل المتزلة اوصفة حقيقية في الحسن والقبح عند من طهر
 او في القبيح فقط عند بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر
 منهم كما مرقت فلو تعرض المصنف لنقي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم
 هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال
 وقبحها لذاتها ولا لصفات الحقيقة او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها
 ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كالعطف والاصح والعوض الخ لكان اولى بثبوت
 تلك الاحكام بادلتها القمية لان تلك الجهة هي الممدار للحسن والقبح العقليين وجودا

المتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالمعكس) اي كان ماهو حسن قبيحا و ماهو قبيح حسنا (وهو) اي الله تعالى (غير متبعض ولا متجزء) لعله اراد باحدها الاشتغال على الاجزاء بالفعل وبلاخر الانقسام القرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والخصائيات وهو تعالى منزوع عن ذلك (ولاحده) يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان احدى مركب من الذاتيات ويمكن حله على ما يرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الغلججية والمقلبة (ولانهاية له)

وعندما فن اثبتنا اثبتهما ومن فافها فافها وللإشاعة على ففهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلة العبد في افعاله ومنها ما قدمنا من انه لو كان قبيح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلقه عنه فيما توقف عليه التقاضي عن المملوكة وهو انما ينهض على غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن بالفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومركب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا بمذيين حتى نبث رسولا **وقوله** قال المصنف ولو عكس لكان الامر بالمعكس عطف على قوله وليس بالفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما ذاتي الفعل من هذا الكلام لان جواز المعكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز المعكس عند الما ترديدة وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم يحمل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح التكليف بما لا يطلق بحمل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الاشاعة ومنهم العلامة الفتاراني والشارح لما يمكن لهم الحكم باستماع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن المعكس في البعض عندهم ولومع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة اوقعيها بحمله تعالى واعتباره واما جوار المعكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ **(قوله** لعله اراد باحدها الاشتغال الخ) دفع لاستثناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام القرضي والوهمي هو الانقسام الظارحي سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل او متصلا واجدا قابلا او بالانقسام بمعنى الاشتغال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين الذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين **(قوله** وحينئذ يحمل الخ) دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثاني بان يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا ينفي الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

(قوله لعله اراد باحدها
الاشتغال على الاجزاء
بالفعل الخ) فلا يكون شيء
منهما معنيا عن الآخر

لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبلغ في تهذيب العبارة ونحوها كالا ينفى
 فان كثيرا ما يذكر ما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل
 واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم منسوخ اذ على هذا التوجيه يحمل واحد
 من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر
 على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي
 النهاية ويمكن دفعه بان الحسبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطوق فيحتاج الى التفسير
 بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير (قوله لان النهاية من خواص المقادير
 الخ) لعله اراد المقادير المتوهم في الجسم والافلا مقادير عند المتكلمين وانما هو
 عند الحكماء القائلين بافعال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام
 (قوله والمصنف لم يبلغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار يذكر
 ما فهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ في التزبه فلذا كرر ما فهم مرارا
 لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللاني دفعها من كل وجه فان
 الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا ينصف
 بالحد لان في مفهومه وينصف بالنهاية لعدم ذلك المانع قصد المص انه تعالى
 لا ينصف شئ مما يطلق عليه هذه الانفاظ وكذا الكلام في الباقى (قوله
 اى كل واحدة من صفاته الحقيقية الخ) لما احتصل ظاهر كلام المص ان مجموع
 صفاته تعالى واحدة بللاهيته النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كاعتقاد
 الانسان والفرس في المائى او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان في التدبير
 اى في تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعة بان ليس المراد ذلك
 اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اى في تلقيها بالذات
 وصدورها عنه بالاجباب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة
 من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على
 معنى الهوية لاعلى معنى الماعية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافى ان يكون
 في مقابلة التعلق في قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات
 الصفة المتعلقة بل هو في مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الإرادة
 فيا لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة
 تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة
 الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستفراق ولذا اضطلع معنى الجمعية ولا يلفو
 حل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المتبذة في جانب الموضوع اهم
 من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة
 بالتنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله

(قوله صفاته واحدة بالذات)

كان الواجب على الشارح
 ان يجمعه على انها غير
 متكررة ولا متعددة تدخل
 تحت التفسير والتعدد
 على ما هو الظاهر من كلام
 المصنف ولا سيما وقد صرح
 في المواقف بما يفيد ذلك
 وهو منسحب اهل الحق لاعلى
 ما حله من المعنى المصنوع
 واستدل عليه بما لا يسمن
 ولا ينفى من جوع

(قوله فان كثيرا ما يذكر ما
 لاحاجة اليه للعلم به مما سبق)
 يشير الى ان قوله وهو غير
 متبعض ولا متجزء معنى
 عن قوله ولا نهاية له كما
 ان قوله ولا حده على
 الاحتمال الثاني مغن عنه
 (قوله كل واحدة من صفاته
 الحقيقية) اشارة الى دفع
 ما يترآ من ظاهر العبارة
 من ان المراد اتحاد الصفات
 بعضها مع بعض وان الصفات
 الاضافية ايضا متحدة
 بالذات فبر دعليه ان كليهما
 خلاف الواقع ووجه الدفع
 ظاهر

(قوله والاول محال
لاستزامه) النسبة وذلك
لان القدرة على القدرة
يكون حينئذ مستندا الى
القادر فتكون قبلها قدرة
اخرى وكذا القدرة على
القدرة الى غير النهاية
ومنه ظهران القدرة
اذا كانت واحدة لا يجوز
حينئذ ان يكون مستندة
الى القادر ايضا (قوله
لان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد على السواء)
بخلاف مالذا كان القدرة
واحدة مستندة الى
الموجب على ماهو متجهها
لعم بالضرورة ان نسبة
الموجب الواحد الى القدرة
الواحدة ليست كنسبة الى
القدرة المتكثرة لاعتلال
حينئذ يجوز ان يكون
القدرة متكثرة مستندة
الى قدرة واحدة صادرة
عنه تعالى بالايجاب لانا
قول يكون حينئذ تلك
القدرة الواحدة كافية
في كونه قادرا يصدر عنه
الاشياء بالاختيار ولا يبي
حاجة الى القدرة المتكثرة كما
لا يخفى (قوله وقد عرفت
ان التحقيق ان استناد
القديم الى القادر جائز)
الظاهر انه اشار الى ما سبق منه

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكررت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب
والاول محال لاستزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستدل الى الله
المتناهي وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض
اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا يختص
غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفى الحيرة والبقاء بخلاف ما اذا حل
على معنى القضية المهمة لاعل الكلية الا ان بين الكلية على الاستثناء العقلى
لظهور انهما لا متعلقان بشيء تعالى ويشير اليه بقوله ثم من الذين الى آخره في آخر
البحث اعتراضا او جوابا (قوله استدلى عليه الى آخره) اورد عليه بانه متقضى
بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا قلنا ان يستدل الى الذات
بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجع او التسلسل
الحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالبكثير
واجب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصر
في فرد ويتمتع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال
اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز
ان ينحصر نوع القدرة في افراد مدودة متناهية بحيث يتمتع وجود فرد آخر
غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد
ان يكون الشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذى
هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تخصصات تلك
الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابله لان التخصصات متباينة الآثار والشئ
الواحد لا يقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تبين الآثار يدل على تبين
المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى
الى آخره وايضا يجبه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة
الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة
الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في اليجاد
فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كل وماليس بكامل يجب فيه
عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويجه عليه وعلى الاول انه
يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها ثلاثية الوحدة
الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) اى
بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير
مرجع وان صدر الكل يلزم التسلسل الحال (قوله وقد عرفت ان التحقيق الح) منع
لقوله والقديم لا يستدل الى القادر من الدليل السالى لاستحالة الشق الاول

وحدها من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب التغير لاينا في الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد بمنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والمتعنتات بأسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وواردة لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قيل الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل واستناع الترك بسبب القبر لا ينافي الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المولود انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذي اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للإيجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولزاع لو أجد من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فاجعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين لم نازع فيه الامدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازلها وسابها على المراد بالذات بالازمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الإيجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة والتزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى التزاع في كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الإيجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يختص الإبانه ذهب الى مذهب اليه الامدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقل لعدم قيام البرهان على خلافه عندها ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لجوازه بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما اسلفه قافهم (قوله هي مبادئ الاختيار) اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام قائلين المذكور تام في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة وان لم يجر ذلك الاستناد فيقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ قدعة كانت او واحدة (قوله لا تقفان عند حد) فقد حل عدم التناهي في كلام المصنف على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان العلم تعلقين *

(قوله فهما غير متناهيتين) بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه (فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواسعة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيًا قطعاً)

(قوله لاحاجة في تعلق القدرة الى) ﴿ ٢٢١ ﴾ ذلك اي لاحاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية

الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف منه فكل كل

احدهما اذلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات باقضى الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بأمثالها واشباحها كما هو علم الممكن بالمقدورات قبل وجودها عند النافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمقدورات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهني ه وتأتيها لازالى عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر نحو ان من العلم باقضى الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقهما بوجوب تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الازلى وعدم حصوله في الازل لاستناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فالواقع في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينفى قولهم بأنه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهني ولا يوجب تعلق العلم بالمعلوم الصرف قاذف ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان مملوئته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد التعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم لجواز ان يكون التعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بدلتفي من دليل فليس بشئ لانه لم يرض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فراه ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهني واما متعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك المتعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازيله غير متناهية بالفعل بالقدرة كما هو مذاق نفسه واما ما زعمه هذا القائل من ان هذا الاستدلال معاداة على المطلوب فبني على زعم ان عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه (قوله قلت لاحاجة الى آخره) اعراض على الاشاعرة قلت لقدرة عندهم ايضا تعلقان ه احدهما بالتصحيح اي كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة ه وتأتيها بالتأثير اي كون القادر بسببها موقرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتملقها بالتصحيح شامل لكلا جائي الفعل والترك ولا شك انه اذلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجح الارادة وهذا التعلق هو الذي حكوا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون اذليا لاستلزامه قدم الحوادث وانختلف المعلوم عن علته التامة ووجود احد المتضادين بدون الآخر اعنى الخالفة بدون الخلوقة بأزمة مقدرة غير متناهية وهذا الذي ذكرناه صريح

بالارادة لا بالقدرة فالنظر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء تأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما لا فلا تعلق القدرة بمعنى جهة الفعل والترك اعمها ذات الممكن لا وجوده

(قوله اجسام لطيفة) هذا ما أحدثه ابراهيم بن سيار البخى النظام آخذاً من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا وننتهي الى الحد الذي بيننا بالاسك عن امره والى على ﴿٢٢٢﴾ غيره ولكنهم يتكلمون بأشكال مختلفة

منها وتركه جميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلق في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من الذين انفق تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بل انتهى التعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناه بل لانسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (وقه تعالى ملائكة) وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

كلهم في نقي سفة التكوين بانها ليست امرا اذا على تأثير القدرة وقد خلقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) اي في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجمعة في المقدورية والفرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجدوع هنا يختلف لحكم الكل الافرادي كما في قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخرة) يعنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق بالحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفي قوله دفع اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تملقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجالى على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجالى كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور النطقه والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لاتصال الخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الحكم المتفصل لا للتصل الذى هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخرة) يستفاد منه تعريف

ويظهر من صور ومما يل لطفة كما قال سبحانه فتمثل لها بشرا سويا

ولا عده اذ لا معنى لكون الدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والاتسلسل على ما يظهر بادنى توجه وامانا في قلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذاتا لا قدرته ولا ارادته كان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لصفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تملقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التملقات غير متناهية الى المصير الى ان يرد بعدم التامى عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تنامى تملقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لانسبة بينهما من النسب المقدارية) وهي احد المقدارين المتجاولين عند الآخر كالنصفية والثلثية والرسمية وغيرها (قوله

ماشاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على (الملك) مخلوقاته شيئا (قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لانه بشير الرد مذهب اليه الحكماء من اتباعه قول محردة الى تعريفها والاصدق على الجنب قاته جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور

(لا يذكر ولا يؤث) كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهزمة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعه ردها والتاء تأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموها لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لالحصر في هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستائة

الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا تواله ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لا تذكر ولا تؤثت وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل في الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملائكة) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملاك على القياس وقولهم جمع ملك لا يتايف لان الملك في الاصل ملائكة بالهزمة بعد اللام الساكنة وتركوا هزمتهم لكثرة الاستعمال كالتحريك والشر وقوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اسله بالهزمة لان الجمع مما يرد الكلمات المفيدة الى اصولها (قوله والتاء تأنيث الجمع)

(قوله ذواجنحة مثى
وثلاث ورباع) مقتبس
من قوله تعالى جاعل
الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثى وثلاث ورباع

كذا في البيضاوي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكدوه واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول سراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصولا بل تحصيل داخل على الفرض والمعنى ان الحلق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كاقوال الشاعر * لا بالي بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان كجمع الجمع في الالة على زيادته لكثرة كقول من قال انها لمبالغة في الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر ميمي بمعنى او بمعنى المقول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملائكة والملائكة الرسالة والكنى الى فلان ابنته عنى واصله التكنى حذف الهزمة والقيت حركتها على مقبلها والملائكة الملك لانه يبالغ عن الله تعالى وزنه فعمل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين تسمية الملك باعتبار بعض افراد اذ ليس كلهم وسلاطينه تعالى وبين الخلق (قوله لالحصر في هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثى وثلاث ورباع لان الحديث يتايف وما قيل لما جاز ان يتشكل الملك بانكشاف مختلفة فيجوز ان يكون مارا عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكيلية لاصوره الاصلية وهو لا يتايف ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة واربعه فقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود انه

جناس (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكايل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايثار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وحى قوله تعالى واما الله مقام معلوم لا يدل على نقي

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتضاره على التبليغ فانه قصد بقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثب بلسان جبريل عليه السلام وابشارته ليكون اشارة الى اقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول مايع الالهام والاشارة والثانى مايلسائه لذلك وبالاول مايع الكل والثانى مايلسان ليكون من عطف الخالص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يتخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور المليئة فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله فى المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة مالية عند السلطان فالعلم المعلوم بالنسبة الى المعرفة خدمين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى وبالنسبة الى الايثار بامرهم المرتبة المعينة التى لهما اختصاص بامر مخصوص كالامر بقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الاخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه اذا صح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالمقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم المقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولولا التأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالمقول المجردة فان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم فى كل دودة يزداد كالاتهم والاكمل اقرب كالاته (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اى الآية المهودة التى استدل بها القائل على عدم الترقى والنزول لاندل على عدم الترقى وان دلت على عدم النزول بواسطة (قوله تعالى لا يصرون الله) الآية الا ترى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لانساق ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او ينزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتدل عند العقل لعدم

(قوله تعالى لا يصون الله ما همم ﴿ ٢٢٥ ﴾ الآية) هذا يدل على كونهم مضمومين كان قوله تعالى

يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك
اذ علمت انهم لا يصون الله
والا يحصل لهم الغلبة
والفتور في التسبيح (قوله
وما صدر عنهم في قصة خلق
آدم من قولهم انجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك
الدماء الآية) اشارة الى
وراد استدلال الثاني لمصنهم
فانهم استدلو بقوله تعالى
انجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدهم وقدس
لك على نقي عصمتهم فان
فيه وجوها من المصبة
الاول غيبتهم لمن يجعله
الله تعالى خليفة بذكر
مثاله والثانية عيجه
وتركية قوسهم بذكر
مناقها والثالث امينهم
الافساد والسفك اليه رجاء
بالتسبيح لا يلق بمحكمة الله
تعالى مع ارادته تعالى
اعراضا بنى آدم ان يطلع
اعدائهم على عيوبهم واتباع
الظن في مثله غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم والراجح
انكارهم على الله تعالى فيما
يفعله وهو من اعظم
الماضي ووجه ردكاه الظاهر

الترقي بل يجوز التزقي وانت تعلم انه يشاق ظاهرا مقله جبرائيل عليه السلام
لية المراج لودنوت ائمة لا حترقت (لا يصون الله ما همم) في الماضي (وهولون
ما يؤمرسون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم
انجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض
الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع (قوله وانت تعلم الى اخره) جواب عن
المتبع المذكور بتتبع الدليل بان يقال لو جاز التزقي لهم لجاز لجبريل عليه والسلام
وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال لية المراج لودنوت ائمة لا حترقت
لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه
السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها يزداد
المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن التزقي له
في المعرفة والتقرب لما قال ذلك شيئا يخلف عنه عليه السلام واستدعي منه المية
في الجواز والعبور الى الموضوع المأمور بل اوتي له ذلك بحكمة النبي عليه السلام
وبهذا سقط الواهم لكنه يتجى عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام
لنبي عن الجواز منه من ذلك الموضوع والائمة رأس الاصم مفرد لاجمع وتجمع
على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بأمر وهو مستغنى عنه اذ لا شك
لاحداث امر قبل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في
المستقبل ولعله يقصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يصون الله ليس بالنسبة
الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع بأن
من جملة ما امروا به في الماضي ماضوه فيه فالتى كانوا لا يصون فيها امرهم في الماضي
اوبان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والمدلول من الماضي بأن حال ماعصوا فيها
امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النقي والمضى ماعصوا واستمروا في عدم
المصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول
الآية فيها امروا في الماضي وهو لا يشاق في عصيانهم فيه قبل نزول الآية كما هورت
وما روت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون
في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر اخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي
فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات ولا قطع في شيء من الجانبين
كما في شرح المقاصد وتمسك الثبوتون لقصة بمصومات من جعلها ملاشاه اليه النص
بالاقتباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الى الجواب عنها منها ما في
قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمة الانكارى والغيبة والعجب والرجح
بالظن والجواب انه على سبيل عرض للشبهة لرفضها عنهم فلا استفهام لتعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الالقي وانما
علموا ذلك بأعلام الله تعالى لا بمشاهدة من اللوح او مقايضة بين الجن والانس

بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهومن الملائكة بدليل استثناءه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فاستأنوا والالا استحق القدم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ) اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يذببان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن نجبه او تعلمه لينوقاه ولا يقر به فهو مؤمن وهما كايضا ان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تفكروا اى لا تمسكوا ولا تملوا بالسحر فان ذلك كفر وتذبذبهما انما هو على وجه المسامحة كافي معاتبه الانبياء على السهو والذلة

الشبهة لدفعها ونسبة الفساد والسفك اليهم ليس غيبة كآتهم بل مثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك وتقدس لك ليس من قبيل تركية النفس والعجب بل لتتميم تقرير الشبهة واما ابليس فلا ترون على انه لم يكن من الملائكة كآهو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احد بن لمشاركتها في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤى باساء هولاء ان كنتم صادقين اى في اتي استخفاف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلاثة لا تقول المعنى ان كنتم صادقين في اتي استخفاف من يتصف بذلك من غير حكم ومصلح وصفات ملائمة للاستخفاف اذ لا تعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اتي اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطأه قوله تعالى اتي اعلم ما لا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لمد علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بأن هذا الاستخفاف من غير حكمة كان اعتراضا اوليا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد امام صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل مثل ذلك الى آخره) اى لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخفاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجا بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) الآية اذ قد اشار اليه المصنف في المواضع (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف في المواضع من ان الغيبة اظهار مطالب المتعاطب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اياك بما يكرهه سواء كان المخاطب طالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مطالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مطالب الممدوم كاليت اقول وايضا الغيبة ذكر مطالب شخص معين لا ذكر مطالب قوم كما ذكره (قوله بل لتتميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد الاتقي بالاستخفاف او لا الا انها مع وجود الاتقي اتم (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لاشبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى (كان من الجن فسحق) فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التعليل لانه كان مخلوطا بهم وما بدا كمالك ثم صار حاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة منسما بالجن من غير دليل فلا يثبت (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بالهما كانا ملكين

من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به (نسخ)

يحيي السبب في ازالتهما ان السحر قدفنا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبحث الله تعالى هذين الملكين ليعلم الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا بملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة قائل ان الله تعالى لا يبتلاهما بما يبتلى به بنو آدم فركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بيمان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمهاها الاسم الاعظم الذي كانا يصرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسحها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسحها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت

بعض القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذرين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان ازالتهما مجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وياباه قوله تعالى وما يطمئنان من احد حتى يقول انما نحن فتية فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل ازال الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تحببه او تعلمه ليتوقاه ولا يقر به فؤمين وما كانا يطمئنان الناس ويقولان انما نحن فتية وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا او لا تعلموا فان ذلك كفر وتذبيها انما هو على وجه الماتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزله من غير ارتكاب منهما لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره اليساوى من انهما انزلا لتعلم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهرا في انكار تذييهما ايضا في شرح المقاصد من الجواب يكون التذيب على وجه الماتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى **(قوله** وقيل انهما رجلان الى آخره **)** جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق الاستمارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل قلنا ايده بقراءة الملكين بكسر العين **(قوله** وما يقال من انهما الى آخره **)** تفيد دليل ارتكاب السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا وقولا * قال اليساوى هذا يحكى عن اليهود ولله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان الملائكة الزاهدين بشقيان باتباع الشهوات والجاهل المسامى

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والجاز او اشتراك اللفظ والخلو في مواضع الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ويسمى بالاشارة بالكلام النفسى وهو هذا المعنى صفة قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره على طبق سائر الصفات عند الحنفية والاشاعرة والحنابلة فيه المتعلة والكرامية وقد ورد اطلاق اسم الكلام على الامر المعنوى في اللغة كما في قول عمر رضى الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسى مقالة في قول الاخطل ان الكلام انى القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلا

وهو ضرورى الثبوت في الشاهد وقد ورد التصرع بآياته لله الواحد فتصدق به ولا تشغل بتأويله وصره قالوا هو لا يكون مع قصد الخطاب بخلاف السلم والارادة والعبد بما يورث في نفسه مالا يريد به ويتكلم بما لا يعلمه والثاني في الآيات المتوالت الكلمات المنظومة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلو فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تابعه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال وما يتبعهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ﴿ ٢٢٨ ﴾ واتمهلا بل يطلق انه غير مخلوق

الفاخرة بل علمها في سياق هذه القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله

يسعد بالعمل بما تعلم منهما فيسب العمل كان الجاهل الواحد افضل من عالين بالعمل وان كانا معلميه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمعمولة على الرمز المذكور او نحوه فلا بد ان الامام السيوطى قال لهذه القصة طرق كثيرة جتمعت في التفسير فاثبت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول بالمسند في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طريقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الروايات فيها وقوة خارج اكثرها قافهم (قوله بل ما علمها الى آخره) اورد عليه مجواز نسبتهما دونها ومجواز اشتراط التأثير في الصعود بشرط تقدمهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استمدادات عقلية لا تصيد شيئا لان كان منها لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قيل بل الاحاديث القدسية وان

فقال المأمون انه محدث مجعول كاتفاق الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحد بن حنبل وبشر بن الوليد وعمر بن نوح العجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق او غير مخلوق بدعة لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولا يذهب عليك ان المأمون لم يوافق المتعلة في نفي القرآن القديم ولا خالف اهل

الحق في كونه صفة لله العظيم وانما اخطأ من حيث انه اطلق القول في ان الذكر المحدث مخلوق (نعم) وخاض في البحث عنه وكان الواجب عليه السكوت كما سكبت السلف وحكى انه كتب احمد بن ابي داود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجب المكافاة الحسنة والسلام فكتب في الجواب عصمنا الله واباك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتماطيه باليس اليه والمجب لتكلفه وما ليس عليه ولا نعلم خلفا لالهة ومساويه مخلوق والقرآن كلام الله لا نعلم غير ذلك والسلام وروى انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخراساني في امتحان العلماء احضرهم فقال بشر بن الوليد الكندي ما تقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسألك عن هذا امخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحد ابن حنبل ما تقول فيه قال كلام الله قال امخلوق هو قال لا ازيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ما تقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجعول مخلوق قال نعم قال القرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق لجوابهم وشدد عليهم المأمون وهددهم ونبهوا على كتمان الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومائتين

واستوعبت مدة خلافة المعصم وحدث في آخر خلافة الوائلي سنة الثنتين وثلاثين ومائتين واخرج الطليب البندادي والحافظ الذهبي ما سندهما الى المهدي باقة ان الوائلي اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابي رواد فقال يا احمدا اخبرني عن مقاتك هذه هي مقاتلة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه مقاتل قال نعم قال اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعث الله له ستر شيئاً مما امر به قال لا قال فعدا الى مقاتلك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة قال نعم ثم قال اخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق في اكمال دينه ام انت الصادق في نقصانه حتى يقل مقاتلك فسكت فقال ثمان قال الوائلي نعم ثم قال اخبرني عن مقاتلك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قل عليها قال فعدا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال افلا وسعك ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والخلق بعده فضحك الوائلي وقام قابضاً على كفه ودخل الخلوة وهو يقول ويكرر هلا وسعك ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يجمله في حل ورده بجميل وكان ذلك من اعظم اسباب خود الفتنة وصدر مثل هذه المناظرة عن احدث بن حنبل رحمه الله ايضاً غير مرة هذا واذ قد تحققت ذلك فاعلم ان هذا الخلاف لم يكن ﴿ ٢٢٩ ﴾ في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته

تعالى التي هي قديمة ليست عنها ولا غيرها لا في انبائها وقبيلها ولا في كونها مخلوقة له تعالى بل انما كان في القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف في الاطلاق اسم الخلق عليه فعدا لماؤمن الناس الى القول بأنه مخلوق لثلاث يذهب الاوهام الى انه قديم والعماء اصروا على السكوت كما سكت الساف لكون الكلام

غير مخلوق (لا روي عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والادياء اجموا على انه تعالى منكلم
 لم يأت في القول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة (قوله لا روي عن النبي الى آخره) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم المعروف واللغة هو الاتصاف بالكلام كالعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا يجرى احداث الكلام ايجاداً او كسباً والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من اتصف به وان كان المتكلم انساناً لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احده في جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين وكلام المصنف منحرف عن هذا التحقيق وعلى ما هو رأي اكثر المتكلمين وهو تغيير فلا تكن من القاصرين والثالث في ان الذكر المحدث اعني كتاب الله والمصحف ليس بقديم خلافاً للحجاة اي عامة المتأخرين من اصحاب اجد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً وقيماً الا ان يكون مرادهم ما هو مذهب اسلافهم من السكوت عن البحث فيه على ما هو مذهب السلف السالطين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه ان الاطلاق ذلك عليه لا يجوز لانه بدعة كاقول بأنه مخلوق وانته منه فانه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديماً وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى منكلم بلام امرناه بخبر واعتقاد انه صفة له تعالى وحق ثابت له بالمعنى الذي عنه وقويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عداه واما البحث عنه بأنه واحد في الازل وبما ينقسم في ما لا يزال الى الامر والنهي والخبر يجب التعلق كما هو المنقول عن الاشعري او هو منقسم الى هذه الاقسام في الازل كما هو المنقول عن القائلين والاطلاق اسم الكلام اللفظي والنفسى وان الكلام اللفظي مخلوق او غير مخلوق وما ذهب اليه المصنف في مقابله وما حققه الشارح فيه يزعمه كلها لهو والحديث وفضول الكلام تركها من كمال المعرفة وحنن الاسلام

وتواتر قل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه وصدقهم بان يخلق المعجزة سال تحديدهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل المسئلة في كونه تعالى متكلم لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحده وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

انصف بالكلام النفس وان لم ينصف بالنفس (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلم عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يحى جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قبل نبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء لم نبوتهم باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واكد ليس بشئ اذ الكلام في ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا يمتنع الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاكشاف بالكلام فثبت ثبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال المعتزلة لكنهم لا يتوقف على ثبوت الصفة تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر محجة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقرآن ايضا ولذا استدلى عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ ثم لا يخفى ان السائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلم ورسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام ههنا في قدم الكلام لاقى ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارضين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما رأوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى محجة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس الثاني والحنابلة في كبراه وذبح المعتزلة والكرامية الى محجة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه (قوله صفة له تعالى) اى صفة

(قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلم باجماع الانبياء لان انبياءه موقوف على ثبوت نبوتهم ونبوت نبوتهم يتوقف على كونه عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى ايهم ولا يثنى ذلك الا بان يخبر الله تعالى ايهم بالاحكام المبلغه ويخبر عن كونهم صادقين فيايدعونه والاخبار كلام خاص قائم بالكلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى ايهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونه متكلم وصادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مترتبة متصافية في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطرروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فتح كل طائفة بعض المقدمات فالحاجة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم يقدم الجلد والثلاثون قلت فبالبالغ لم يقولوا يقدم الكاتب والجلد وصانع الثياب وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رغبة للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف اولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رغبة للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بمره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل او النبي عليه السلام او غيرها

(قوله وان كان المراد هو اللفظي رغبة للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي) يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف

حقيقية كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين معناه الاصطلاحي اعني الوجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحديث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحديث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود نحو من الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى (قوله وهي قديمة) قال المصنف في المواضع وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط باقتضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون المتعاقب والاقتضاء في نفس الانقضاء لا في التلفظ بها فلا يردن مذهبهم يؤل الى مذهبه كما ياتي فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون مذهب اليه المصنف محل نظر ظاهرا (قوله وقيل انهم منعوا الخ) مراده لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد تقدموا في صفري القياس الثاني كالاشاعرة لا في كبراه (قوله والمتزلة قالوا الى آخره) قال المصنف في المواضع ما حاصله ان مقالة المتزلة هو الكلام اللفظي ولا يتكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكننا ثبت امرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم يتكبرون ولوسلموه لم ينهوا قدمه فصار محل النزاع في المعنى النفسي وابانه انتهى قال في شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان

اولوح الخ هو الكلام النفسي وهكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف والاولوح رغبة للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك

كشجرة موسى فهم ممنوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحناية اشنع من مخالفة الدليل وانما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القسامة بذاته تعالى فهم ممنوا ان كل ما هو صفة له

(قوله والكرامية لما رأوا

ان مخالفة الضرورة التي

التزمها الحناية الخ)

يعني ان مذهب اليه الحناية

من كون الاصوات

والحروف المتعاقبة المسبوق

وجود بعضها بانقضاء

بعض قديمة ضروري

البطالان وانما ذهب اليه

الكرامية من كون كلامه

تعالى صفة له قائمة

بذاته الله تعالى ومؤلفة

من الاصوات والحروف

الحادثة القائمة بذاته تعالى

مخالف لما يقتضيه الدليل

من امتناع قيام حوادث

بذاته تعالى على ما مر (قوله

ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة

له تعالى مؤلفة من الحروف

الخ) وذلك لانهم منكرون

للكلام النفس الذي يقول

به الاشعري فزارهم من

ارتكاب ما هو الاشنع

ومن مخالفة العرف واللغة

الجأهم الى هذا الوهم

الكلام النفس غير معقول انتهى * فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا قلت هذا وهم سبق الى البض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيق الا ان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفس القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظي كلام الله عندهم لكونه دال على الكلام الحقيقي النفس قال في شرح المقاصد لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بانه تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدوا لا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى (وانه لقول رسول كريم او في لسان النبي عليه السلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (قوله فهم ممنوا الى آخره) الظاهر ان قول فهم ممنوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صفرى القياس الاول لكنه قصد الالغاء الى ان منهم منى على نفي الكلام النفس وحصرهم معنى الكلام في اللفظي المؤلف من الحروف المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يتكلم به البهامة) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبه الحناية اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر منع ان ملابح عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام في الغير باطل بخلاف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يدل على بلا صارف وما جعلوه صارقا لا يصاحبه مع مادل عليه كلام الباطن من ان الكلام يطلق على النفس ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل وانت خير بأن الحكم بان كلامه تعالى باللفظ الذي ذكره صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام باللفظ المذكور عبارة عن الكلام اللفظي ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما آء والحاصل ان الهجنة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفس انتهى نعم لهم ان يمنوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما شئنا من ان التكلم بالكلام اللفظي هو احدها في الهواء الجاورد للتكلم الخلق

فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى مبنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم
منه وان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة
في حدوث الكلام المقتضى انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف
الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المبنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالثبوت والشيخ لما قال الكلام
هو المبنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ

فكونه خلاف العرف واللفظ غير ظاهر (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
مبنى واحد بسيط) اى غير منقسم في الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك
فلا تعدله في الازل وانما يتبدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا وامانيا
ومضاربا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى في الازل بلا مكلف
ولالزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لماضى قبل الازل لكن يلزم ان
يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق بالاذات اذا
الكل حينئذ شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد (قوله تارة على مدلول اللفظ)
اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه في المواضع وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل
ان الكلام لى القواد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا

ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار
الوجود المبنى لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما فى القواد اهم من الجمل والمفصل
(قوله واخرى على القائم بالغير) كافى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى
اسم المبنى واسم المبنى فبين المصنفين عموم مطلق اذ كل مبنى فهو قائم بالغير
بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمجمله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة
بازاء الصور العلمية كاهو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهرودى المقتول واما
ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كاهو المشهور فالامر بالعكس اى المبنى
الاول اهم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون
العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا او جوهرا (قوله فهم الاصحاب منه الى
آخرة) اى فهموا ان مراده من المبنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا لعل فهمهم مدلول
اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير الى القرآن في مواضع منه بقره تعالى هذا القرآن
وذلك الكتاب فجميع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لا نقول
كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فجميع الفاظ القرآن
انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم
فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعا موضوعة بازائها
بل بعضها للقطع بانهم لا يتكرون المعاني الكلية والمستحيلات المتمتعة الوجود فى الخارج
والقرآن اسم للتوابع لا للشخص فالمدلول هو تنوع القرآن والوجود الخارجى شخصه
القائم بمجمله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه لوازم كثيرة فاسد كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) اقول قد عرفت ان الدولوات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وتمكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قدعة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اعنى المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتهما وضما على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبنى على استعمال القديم في معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام الخصامة (قوله كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس يقضى بل هو الراجع فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولم يرجحوا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار بأن يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش دالا على كلام الله تعالى بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة في فضل لقلة يقال تحدى فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته لقلة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار

وكعدم كون المقر والمفوظ كلامه تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتعطلين في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على إماراده المعنى الثاني فيكون الكلام النفسى عندما مرأ شاملا للفظ والمعى جيمعا قائما بذاته تعالى

المعنى كاذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) معنى ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولا يطل المعنى الاول فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالتعبير لكان اولى ومقابل لا فائدة فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالتعبير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقائم بذاته تعالى والقائم كافى قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نقي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعى جيمعا) لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقة لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لاحارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعلوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثنتان احدهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضما لاقى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ما قبل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيها هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بزاء مفهوم كل صادق على النكل والجزء ككلامه على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبأنالو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فقل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لا بمجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالة على المعنى ولا يلزم من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشئ كاشتغال تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثانى يتبع استحالة اللازم لان احد الكلامين وصف اعتبارى لا حقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جمعه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذات الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون مقرأ أنه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على اماراد به المعنى الثانى وهو القائم بالتعبير لاما فهمه الاصحاب من ان مراده بمدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته الله ومدلوله القائم به ايضا

(وهو المكتوب في المصاحف المقروء باللسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف

تقطع بالمفارقة بالشخص فيقع المصنف فيما عذب من لزوم المفاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملافة العموم والخصوص فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخليلي ولا يختص الا بان يحمل مشتركا بين النوع وذلك الفرد انما انتهى بغيري قالو صوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث فينا هو التافط لا اللفظ لا يسلم المفارقة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سقطة ظاهرة البطلان نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهرها ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قاذ في ذلك المذهب اشد القدح قال المصنف وهو المكتوب في المصاحف الخ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجاء نعم ثبت في المصنف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي اجتماع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والاضحية تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله المكتوب غير الكتابة الخ) يعني ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة لفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ قالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقب قوله المحفوظ في الصدور ويحمل قوله المكتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه (قوله ما يقال الخ) يعني ان المصنف موافق للاشاعة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحرف المتعاقبة المترتبة في الوجود كيف وذلك الترتيب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبه على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني

والالفاظ مرتبة متعاقبة لجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التناظر لعدم مساعدة الالة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعاقبة بالكلام دون

(قوله لجوابه ان ذلك الترتيب الى آخر) اي ذلك الترتيب والتعاقب في الوجود
انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعدة الالة التي هي اللسان لافق نفس الحروف
واعترض عليه بانه بشكل الفرق حينئذ يقيم لمع بذاته تعالى وقيام لمع وبانه يلزم ان
لا يكون الترتيب بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدى
على امور تقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه
ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر
كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضئ لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما
ووجود الالفاظ المترتبة وضما وان كان مستجيلا في حقا بطريق جرى العادة لعدم
مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم
ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذاتها قيل وفي بحث اذ الترتيب الوضئ
بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير مقول لانما يتصور في الجسائيات دون الجبريات
وليس بشئ اذ ليس مراد المجيب من الترتيب الوضئ بالتحصيص الاجسام بل مراده ان يكون
لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالترتبة والمجاز ان يصدر امور متعددة عن ذات
واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امورا لبعضها تقدم بالترتبة على
البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد
عليه اشكال قوى هو انه لاشك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن
وذلك بدنيي وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو بيت الشخص القائم بذاته
تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند
جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما
ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص المفقود لان حدوث المحل يستلزم
حدوث الحال فيه فاصح الحكم بان الحوادث هو التلفظ بالمفقود وايضا يلزم ان يوصف
كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قدما في ضمن فردة
القديم القائم بذاته تعالى وحادثا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني
بان المقاسد المذكورة مندفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لاندفع للدول
بوجه كالابحني اللهم الا ان يحمل كلامه على مذهب الى اهل العربية من ان الالفاظ
لاتتغير بالشخص باعتبار تناسير الحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام
الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح
التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام
الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث الى) جواب سؤال مقدر قال للمذهب
الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

(قوله لجوابه ان ذلك الترتيب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الالة) هذا يدل على ان
الشيخ يمنع صفى القياس
الثاني وهي ان كلام الله
تعالى مركب من حروف
مرتبة متعاقبة في الوجود
بخلاف الحائلية فانهم
يسلمون هذه الصفري
ويعنون كبراه فلا وجه
لما قيل انه لا يمنع للإشعري
في الذهاب الى الكلام النفس
الازيادة المؤنة لان التدافع
المذكور في يتجنى القياسين
فاقبضه بالنسبة الى الكلام
اللفظي فكان الواجب عليه
على ما ذكره ان يمتنع بكبرى
القياس الثاني لاسفراء
كالخاتبة ثم لو لم يقل الشيخ
بالكلام النفسى في مقام
الاستخلاص عن الشبهة
المذكورة لكان له وجه
واما التزام امر في جواب
ايراد لا يندفع به ومع ذلك
هو في نفسه محل تردد
بحسب الاستدلال عليه
والخصم يستدل على فيه
فلا ياسب من مثله انتهى

نفس الكلام جما بين الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما او الاغلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس باسم ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذا الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف وانما ثانيها فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب فحقى الى كون الاصوات مع كونها اعراسا سائلة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة

الى دفع ما يمارسه من ادلة المتزلة الدالة على حدوث الالفاظ قد دفع التمارض بان تلك الأدلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام بعض الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الأدلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم ممارسة لدليلنا (قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة (قوله وهذه الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه في الازل وكونه ليس باسم ولا نهي ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي اى على كون الكلام اللفظي الممتد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظي عنده مجعلا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بل افرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله بتدراج الاشجار باغصانها واوراقها وانما لها بعننا بعد بطن في النواة الواحدة انتهى وليس بشئ لانه يتميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجالى في الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ الحمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال في الفرق بين قيام ملح دون ملح وكذا قيام سائر الكلمات مع مقالبيها المهمة الغير الموضوعة لمعنى والتبديل بالواو غير صحيح لان المادة الاصلية للانحسان والاوراق والثمار متميزة في التوابع عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تميز ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام (قوله موجودة بوجود الى آخره) يعنى لو كان الاصوات السائلة القائمة بالمكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السائلة وذلك باطل بداهة فقد حل كلامه على ان الشخص القائم بالمكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاة وهو السيلان لا يخلل يجوز ان يكونا متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما

(قوله بعض الى كون الاصوات مع كونها اعراسا سائلة)
اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان ايها لمدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحديقة الغير المساعدة دفعة لا يصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتماثل بين اجزائها واما ثالثا فلاه يؤدي الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارئ من الالفاظ وبين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فتقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الانساق وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارئ ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم مذكوره من المفاسد محال فان تكفي من انكر كون ما بين الله وبين كلام الله تعالى

فصلان متباينان ويكون الثابت مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فصل هذا لا يكون التحدى وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لا اختلاف نوعيهما يقع فيا هرب فلا بد من ان يكون من نوع واحد فينبذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي والتكرار مكارر فلا عبرة لساقيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سائلة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كافي ضيق الحدة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة قالها في نفسها سائلة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان جواز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يحجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا (قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره) اى اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية او لا لما صرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ يقع فيها هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل احكاما بين المتكلمين فالجنس في كلامه لغوي لا منطقي وانما عدل من النوع الى الالفاظ الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فانك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة مايمثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعل المخلوقات وقدرتهم فاللازمة مسلمة وبطلان السالى ممنوع وان اريد بها غير ذلك فاللازمة ممنوعة (قوله واما رابعا فلان لزوم مذكوره من المفاسد الى آخره) اى المفاسد في الواقع فلا يرد ان الممنوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لازومه وانما اخرجه الى الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يبارض دليل الاصحاب يبارض هذا الوجوه وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات التكرار كون مذهب الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جهة المنشأ دفع التماثل بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وماعلم من الدين كون ما بين الدتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما هله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجمل الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

(قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره) اي لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا مردانه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات الخلق (قوله اما اذا اعتقد انه) اي ما بين الدتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا يستركون كون ما بين الدتين كلام الله تعالى لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدتين كلام الله اعم من ان يكون المعاني او الالفاظ لخصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخلق في المسام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد شهرستاني وغيرها في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى دلالة عليه وذلك ايضا باطل قد وقع فيها حفر لاختلاف المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة الى آخره) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث للمتمثلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا بتعويض اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امارف او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الابرار انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التافط وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب والنسيان بالسكينة او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما في حق الشيخ والشيخة اذ انزيا فقتلوا بها بل اكثرهما محمول على نسخ المفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهاءه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كالآيات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قرائتها والتلفظ بها وهذا

الى المفظوظ كيف وبعضها مما لا يشلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولما في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تعهد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسى
فيناصفة يتسكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق
على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسى

الوجه مدفوع اما اولافلان كلام المصنف في الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل
من المعتزلة ليس منها لاعند المصنف ولا في الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام
او انتهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او احداثا فان قالوا لو كان
الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الحسنة مثل الوجوب والحرمة
وغيرها من الامور الاعتبارية فلا يكون قديمة حتى يتسنى زوالها والامور الاعتبارية
وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث وامانايا فلانه انما
يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما قرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى
فالحدوث تلفظه لذلك المفظوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه الثانى والثالث
من كون ما قرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدّها اهل العربية شخصا
واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق التلقى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ
في كلامه الى المفظوظ الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام
اللفظى كلام الله حقيقة عنده لاعندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله
حادث عند المعتزلة لاعنده فان القرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف
بعض افراده بالحدوث فيما لا يحذور فيه عنده بعد ان له تعالى كلاما قديما قائما
بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم
واندفع الفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر
عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ (قوله هي ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره)
حاصل ما ذكره هنا ان كلاما نفسيا وهو ما ترتبنا في خيالنا من الالفاظ ولقد التزيت
مبدأ هو ملكة الإقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرار
الادراكات المتتلفة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما
يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والسبب على المؤثر والسبب كافى قولهم
زيد متكلم بمعنى متصف بما يصاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بذلك
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس
والآفة وقوله وهي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى
آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأه ليكون اشارة الى انها لا يطلق
عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم السبب على السبب شائع

(قوله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الخ) على هذا يكون من الامور الموجودة في العلم ولا ينكر احد علمه تعالى ازلا وابدا بما في القرآن المجيد من الكلمات واوصافها واحكامها بترتيبها الخاص واقسامها من الامر والشيء والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

(قوله وهذه الصفة) هي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة (قوله وتلك الكلمات المرتبة) اي الموضوعات بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام قضى له تعالى واقامة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجى كلام لفظى وحدث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله ﴿ ٢٤٢ ﴾ تعالى تلك الكلمات في علمه

الازلى وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم قال كلام غيره تعالى معلوله تعالى وتعالى علمه تعالى ولم يتماق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاختبارات والانشآت ولما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى مخاطب المقدر اذلا مخاطب موجود في الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضى وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة المستقبل هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من (على الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم نتائجها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيها سبق انه علم اجالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتماهى في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها مقدما على بعض كان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه قوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامها الخ

وهي غير العلم قاتها قد يختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تماق به علمنا ولم يتماق به تلك الصفة مناقيل كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لغيره وما رتب غيرنا فهو كلام الغير واذا تمم ذلك فقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند منبتيها له تعالى ففي اثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق بعلمنا به كلاما لنا ولللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل في اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من الاستدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالجموع المجبول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لالمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جهة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محدوقة لفظا فمحتمل نظرها لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فتكون الرابطة من جهة الالفاظ المترتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كاذهاب اليه بعضهم (قوله فتقول كلام الله تعالى) اي الكلام النفسى (هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اي مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدوها من جهة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطقون اساسى الامار

الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من (على

الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت اوصفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم نتائجها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيها سبق انه علم اجالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتماهى في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها مقدما على بعض كان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه قوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامها الخ

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى اذلية بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الاما وتبى الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تماقب بينهما في الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما في الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم فيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى اذلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الابعان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى اذلية كما اشترنا فعل هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الافعال الحادثة كما يزرعه المستزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالاجبال بالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالاذلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوماه تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولدقه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الاما تبه الى فائدة مخترعات الالهام غير انه رد على ما قيل هذا قول يماز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يتنازى عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صوراً مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجماليا فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب عنه بان هذا تخرج للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما ذكره فباسبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمخافة احدها لاخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني ليكون ماقرؤه عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون مافى العلم موجودا علميا وماقرؤه موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور الملية امثال ماقرؤه واشباحها لا تضاهى لا يتدفع شيء من تلك المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخرج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات قطى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كاقال المستزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام

مطلقا كسائر الممكنات اذلية بحسب وجودها العلمى) وذلك الوجود العلمى لها عين مله تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر فى تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمى للكلام الانظفى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الخبابة من قدم الحروف والاصوات مع بدها تعاقبها وتجدها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اورد به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبابة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي

(قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور الطمعية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقة انتهى لما عرفت ان ما جملوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لانص الكلام النفس وتوصيفهم الكلام النفس بالقديم اعمامه بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفس معاني القرآن فاهو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل قاطع على ان الكلام النفس ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرک وخصوصية تشخصاتها في مدارك مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات قالها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات لقطع بان ما قرؤها موجودات خارجية غير متصفة بشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين ما قرؤه فيندفع الاول ايضا (قوله ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليا ﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللفظ يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام لان ما وجد في التبر فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالتناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ الخ) بيان ما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الالفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفس مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لانه على ما هو الكلام الحقيقى فانه بظاهره يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بمجمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات المرتبة في علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى فانما يسمى كلاما لانه عليه كاستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام اى القواد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف

(قوله مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى (قوله وعلى مذهب الخبابة من قدم الحروف والاصوات مع بدها تعاقبها) وذلك لما قلنا انه لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الواو المسمى (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم (قوله وعلى ما اورد به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السبابة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى به

(قوله ما بين اوراق ديوان الحافظ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب ودواؤه الفارسي المتداول بديار القرس والجبيل وخراسان وماوراءالنهر (قوله واسباه توقيفية) هذا هو الحق نصف به الله سبحانه بما وصف به نفسه ونسبته بما ساء ونسند ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت تعالى بالنبي الذي عنه وثقت عند حدوده تعالى ولا يتجاوز عنها في اثبات شيء منها وقية واحد الدلالة بتبيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا تطلق عليه تعالى قط مالم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية او غيرها الا في مقام ﴿ ٢٤٥ ﴾ الضرورة من البيان والقرينة مثلاً اذا لم يعلم التركي ما هو

المراد من اسم الله تعالى فقول له هو تكري وقنارسي هو خدائي واما مذهب اليه الفرائي رحمه الله من تجويز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندى ابد من اطلاقه بطريق النسبة لاقتضائه مصداق الحق ومنطاد الحكم فيه تعالى ولا يعلم ثبوته تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لاجلهم النص والكذب

(قوله فان المتحدى به يكون كلام الله تعالى) اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والآيات التي تحدى بها

الى فسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على مقدمي الاشاهرة من الحذورات فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كاتكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود الظني ولعل المتأمل الصالح ممرض المنصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال (واسباهه تعالى توقيفية) اي لا يجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به

أظهرا من كلامهم (قوله الى فسطة ظاهرة الخ) قد صرحت تأديتها اليها (قوله فان المتحدى به الخ) لما صرحت ان الوجود العلمي متحد مع الوجود الظلرجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لامتثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره) قد صرحت باختلاف هذا الكلام فيما أورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول ذلك الانكار غير لائق اذا الظاهر ان كلام الله تعالى في عين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجوز ان خفية الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ فآذروا ما يفسر من القرآن ﴾ فدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطائفة التي قدرها الميزر الملام ﴿ قال المصنف واسباهه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق مالم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولافهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاختصار على ماورد في الشرع

التي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها تلك مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدى موجودة في الخارج وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه مقدمي الاشاهرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي (قوله يكون كاتكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ) مع اننا لم نقل انه كلامه فكذا كون ما بين دفعي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لتكون الكلمات الربنية الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بمد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرج عنه كونه كلاما له تعالى حقيقة

أذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في التثنية وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من استحسان كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجوز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم عرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من المقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن بدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشارة بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يؤهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل

وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جواز ذلك يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كسنة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بمجوز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولاً بالحسن والقبح العقليين فلي هذا يتجه عليهم انه لابد في بيانها من دليل شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا وبعده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصنائه جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره) لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره) اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولما لم يقل سرعة ماعرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل التبرع في العرض ولك ان تتممه عن ذلك (قوله لان الطب يراد به الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قوة الارادة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم (قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد من مقتضى لاندفاع التوقف

(قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات) كسم خدای ویزدان و تکرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق (قوله مأخوذ من المقال) وهو الجبل الذي يشده به البعير بذراعه فكانه عقل له بشيء اى حبس وشدد

(قوله مع شيوخهم) هذا في القرن الاول والثاني وبين المجتهدين والفقهاء في حيز المنع ولا عثرة لشيوخه في القرون المتأخرة وفي السنة العوام ثم مرادتهما ﴿ ٢٤٧ ﴾ للواجب لا توجب صحة الاطلاق فان الواجب ليس بماورد

به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لم يسم صيرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة في باب المقائد عند الخفية وحجهم الله ومن جملة حجة فيه فانما ذلك في اجماع الصحابة بتصريح الكل من غير سري خلاف فيه لان المقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائع والظن غير كاف

(قوله ويشكل ذلك بالظن خدائي وتكرري) فانما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه معاملة اتصافه تعالى (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف للماد والرواحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلاذذها بالذات العقلية وتأمّلها بالآلام النفسانية فانه

بمبلغ ادرا كنبال لا بد من الاستناد الى اذن اشترع انتهى قلت ذهب الامام القراني الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لا في بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجرىهما وهو تعالى، تارة عن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلطف خدائي وتكرري وامثاله ما في سائر اللغات مع شيوخهم ان غير تكثير الهمم الا ان قال ان لفظ خدائي معناه خود آينده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادها لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه وقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثاله فالظاهر ان طريق الوصف لا طريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) اجماع اهل الملل الثلاث وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من لطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلوكان فيه مالا يبيح لكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حل العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اي مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوتة عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهب اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فانهم وتأمل فيه ﴿ قال المصنف والمعاد حق ﴾ المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته المود لوجه الشيء الى مكان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بسبب التفرق اولى الحوية بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فانه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره في المسند اليه اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا يسميها (قوله اجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرطا لا يكفر من انكره فلا يلام ان يورد فيه ملائمة اراد الجسماني به ولو من المسائل الحكيمة ولذا ائتمت الحكماء ونحوها عن احواله (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من لطفة الآية)

ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿١﴾ قال المفسرون نزلت هذه الآية فى أبى بن خلف خاسم النبي صلى الله عليه وسلم وأناه بعظم قد رمى وهى فنتت بيده وقال يا محمد أترى الله يحيى هذه بعد مرم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويحشك ويدخل النار وهذا مما يقتل عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسائى قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسائى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تنهى الابداء بالبرهان وباعترائهم (بحشر الاجساد وبعاد فيها الارواح) باعادة البدن المدوم بعينه عند

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسائى للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا (قوله وأناه بعظم قد رمى وهى الى آخره) يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفرق وله فرق اجزاء بين اصبعه وجعله غبارا وقوله أترى الله الخ بمعنى انظرن احياه بعد هذا للانكار التوبيخى والولعجب (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة) اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان فى هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بمحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخطأ اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلما دخل لتسأى النفوس وعدم تناهيها فى هذا السبب بل مداره على عدم تنهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيمها قائلون بقدمها مع التسلخ فيزعمهم عدم تنهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تنهى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسائى بناء على اقتراح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسائى وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كادل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الاثبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية (قوله فيستدعى حشرها جميعا الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا قضاء لاهل الجنة والثار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد قد ابطها البراهين (قوله باعادة البدن المدوم الخ) الاولى باعادة الشخص المدوم بعينه لبشعل اعاده بدنه وروحه المدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه)

(وهو)

ومن زعم ان ورود الاذن باطلاق اسم اذن باطلاق مراد فيه قعداني (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد بآيات الحشر لآدم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض الجزاء من الثواب والمقوبة لتفاوتهم فى الكمالات والنقص كاللحيوانات المعجم والمقصود من ذلك دفع مانع اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ قِيلَا لمرق التأويل وقيلوا لباه بالكلية اذ لا يتأتى بهذا القطع والقطع الابهنا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور وظل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائمين به قائلون بقدم الانواع المتوالة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا يكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة يكون النفوس الانسانية الحادثة بمحدث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

ايكفروا بنس قولهم بدم العالم على نحو ما قولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأدي لانكار الحشر الجسماني ووجه
لدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى لالتزام (قوله باعادة البدن المعلوم بينه) لدليل على ذلك لا من حيث
العقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازي مع تمته فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لا بد
من بقائه المصاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادته بل إيجادا مستاقا وما ذكره الشيخ الرئيس في هذا
الباب واضح بين الاقادة وان لم يحصل معناه للمفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادته المعلوم بينه بمنته والائمة الثلاثة
وهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابوالمصور المازدي في التأويلات وما وقع من بعض اتباع المتفلسفة
من تخصيص ذلك بالاعراض خلصت من القول مردود عليه واسكان الحشر لا يتوقف عليه اصلا وما يدل قطعا
على ان هؤلاء الفقهاء العظام يقولون بامتناع الاعادة مسئة اليقين وذلك انهم اختلفت اصولهم في ان تصور شرط
في انقضاء اليقين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذي بمعنى عدم استحالة عقلا وشرط زفر
امكانه المادي ايضا بمعنى عدم استحالة في مجاري المادة لان وجوب الكفارة في يمين بتصور فيه البر حتى يصير التكفير
كالباد ذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انقضاءه في حق وجوبها ثم فرعوا
على هذه الاصول مسائل منها ﴿ ٢٤٩ ﴾ ما في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة

في رجل قال والله لا
أأكل حتى يأذن لي فلان
فأت بسقط اليقين ولو قال
لامرأته انت طالق ان لم
يقبل فلانا وفلان ميت
وهو لا يعلم بموته لاشئ
عليه وان كان طالبه طلق
امراته وقال ان لم اشرب
الماء الذي في هذا الكوز
اليوم وفيه ماء فامر قتل
الليل لا يبحث قال الشيخ
نجم الدين النسفي رحمه الله

بعض المتكلمين بل اكثروا اوابان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعلوم موافقة لفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالة
ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها ما ذكره ابن سينا في التلخيصات انه اذا وجد
الشيء وقتما لم يستمر واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شهد علم ان الوجود واحد
وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا يجمع (قوله علم ان الموجود واحد)
اي بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بينه وشخصه لان الزمان
ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا كالتزمه بان قال
ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم من الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا
غير من كان يباحثني وهذا الكلام من الشيخ يحمي للايستدلال بقوله واما اذا
عدم الخ اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفسد
هو به زمانين لم يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بينه

في شرحه هذا قوله ما قال ابو يوسف بحث لان المذهب عندهما ان اليقين لا يتعقد على ما لا يمكن له ومعنى اضيف
الى يمكن ثم زال الامكان لم يتحول الى ما يحتمل الوجود والامكان اما في مسئة الاذن فان جعل الاذن غاية وغاية اليقين
آخر اجزائه او كان احتمالا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه في حياته القائمة واما مسئة القتل لان اليقين
لم يتعقد على الذي يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحيوية القائمة به على ما قدره في نفسه فلا يتبقى على ما يحتمل الوجود
وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوة الموهومة التي ستوجد بالاحياء فيكون الفلان بينه فالتعقدت
اليقين لانها عقد يصح مع كل حظر كما في قوله والله لا من السبأ واما مسئة الكوز فان اليقين متى عقدت على فعل
لا يتعد كالشرب موقت باليوم كان اليوم ميعارا فلا يلزم انقضاءها الا في آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدوا يلزم ابتداء
العقد في آخر النهار والماء هالك فلا يتعقد ضدها ولهذا قلنا في قوله والله لا من السبأ اليوم ان يبحث في آخر النهار
بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز حيث لانها انقضت مطلقا والمطلق غاية هلاك الخالف
او هلاك ما عقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد حدث واما عند ابي يوسف فيبحث في هذه الصور كلها لان
اليقين في المستقبل تستغنى عنه عن الاحتمال هذا كلامه وفيها امكن عقلا لاعادة لم يوفق فيبحث حالا عند انقضاء الثلاثة يتيقن

يبحث بناء على العادة وعند زفر لاصلا لامتناعه مادة وحاصل ﴿٢٥٠﴾ ما استفدناه من كلامهم ان إعادة الحياة

السابقة مستحيلة عقلا
بمختلف الاحياء ثانيا

(قوله ولكن ب كج
في الحدوث والموضوع
والزمان الخ) اي ولكن ب

المائل لـ ج المتحد معه
في الماهية ولوازمها مشاركا
وموافقا له في جميع
العوارض والواحق
التي يمكن اشتراكها و
واقفتهما انهما من الحدوث

والموضوع والزمان وغيرها
(قوله فلا يتميز ب عن ج)

اي فلي هذا الغرض
لا يتميز ب عن ج بان يكون
المعاد هو ب لا ج فان
نسبة ا على هذا الغرض

الى امرين هما ب و ج
المتشابهان من كل وجه
اي في السامية ولوازمها
وجميع الواحق الممكنة

العروض لهما معا ولا تباير
بينهما في هذا الغرض الا
في النسبة التي ينظر ويردد
في انه هل يمكن ان يختلف

تلك النسبة فهما بان يكون
احدهما احق بان يكون
معادا ويكون ا اولي به
من الآخر ولا يختلف بل

يكونان متشابهين في تلك
النسبة ايضا فيصح كون
كل منهما معادا او مجردا
جديدا لكن اذا لم يختلفا

واما اذا عدم فليكن الوجود السابق (ا) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث
الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يختلف
الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوباً اليه دون (ج)
فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن
ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعني الهوية المشتركة بين
الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم)
ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم الباطل
في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله
اذلا فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والعوارض المشخصة
حتى يكون الموجود الثاني مشتملا عليه ويكون مرجعا للحكم المذكور ويندفع
التحكم وحيث لا مرجع فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اي زيد قبل
موته مثلا وليكن (المعاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته
في وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت
زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته في جميع الشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن
ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها
الغير المميزة عن كونها الموجود الاول وبهذا يتدفع ما قيل ان اصل الاستدلال
مبني على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا بمثاله وذلك الاندفاع
لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد
حادثا قبل فناءه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا
لان ذلك المحدث الجديد غير الثاني قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتناع بينهما
من جهة الشخصات الآخر لا بالزمان لاشتراكهما في زمان قبل فناء الموجود
السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء
الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض مادام اوقبله او بعده (لا تخادها الا
بالعدد) علة لكونها متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتبايران الا بالعدد
واذا كانا متماثلين كذلك فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون (ا) منسوباً اليه
اي الى ب بان يقل هذا دون الآخر (فان نسبة (ا) كاشة الى امرين متشابهين
من كل وجه الا في النسبة التي تنظر) فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا
فيها او لا) وتلك النسبة ما في قوله منسوباً وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكره
في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم *
بين قول من قراء الكتاب * بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب قول
سيوفهم من الحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل بما يدل

في الماهية ولوازمها وعوارضها على ماهو المقروض فلا يمكن ان يجمل (ا) لاحدهما او في من ان يجمل للآخر (على)

(قوله فهو نفس هذه النسبة) واخذ المطلوب في بيان نفسه (ج) اي هذا مصادره اذ ليس الكلام الا في ذاته لا تفاوت بين ب وج في هذا الغرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة اصلا (قوله) بل يقول انهما كانا (الح) وذلك لان النسبة المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليس باقل مما هو بين ا و ب (قوله بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يحل بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يقال بمودها باقية ومنقطعة ح في حال العدم فانما صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معرض الوجود في الوقتين امرا واحدا لانخفاض وحدته (قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة) على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مساويا عن نفسه مادام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم في الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج

فليس ان يجعل لاحدهما اولي من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولي (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول انهما كانا (الح) بل اذ اصح مذهب من يقول ان الشيء يوجد في فقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا مالم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوده اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحاديين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما ماددا او لا يكون كل واحد منهما ماددا على كمال شجاعتهم وعليه حل قوله تعالى لا يدركون فيها الموت الا الموت الاول في الآية مبالغة في نفى الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجهة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشغال احدهما على شيء من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل تلك النسبة (لاحدهما اولي) في نفس الامر (من ان يجعل للاخر) واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا في المبادئ العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشغال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو اولي لب دون ج لانه كانت لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم الحصري (نفس هذه النسبة) التي فنيّا تحققها في نفس الامر واخذ في بيانها (اخذ المطلوب في بيان نفسه) وهو باطل مصادره على المطلوب ولا يسلم انهما (بل يقول انهما كانا (الح) ولما توجه ان يقال لا يزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه تنبيها اذ لا يخضع بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقيل (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة في العدم ثبوتها متفككا عن الوجود الخارجي كاذبها اليه المتعزلة وذلك المذهب باطل فلا تلصق في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اعادة المعدوم بعينه لجزأ اعادته مع مثله من شكل وجه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما ماددا دون الآخر وذلك باطل مستلزم لتتحكم من غير مرجع ولو في حكم المبادئ السالبة واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما مصادا غير نفسه مع الآخر فإن استمر موجودا واحدا أو ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنيّة الصرفة لا غير هذا كلامه

لاتحاد الاثنيين وامان ان يكون شيء منهما مصادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما مصادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل * واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتأملين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الوجود الحادث بسبب فناء الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما هو وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائمة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله متنوعة في عوارض المواد بجميع الاجزاء المتفرقة لان المرشحين المتأملين ان قاما بالمصاد لزم اجتماع التلبن في محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المصاد هو القسام به فلا بد على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام (قوله وإذا كان المحمولان الاثنان الى آخره) دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمصاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعلوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدّين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمواد كافي قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيمنع فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيها استمرار وجود الموضوع وهو يثبت او يثبت في العدم منفكا عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كافيا نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا باعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المدومات الممكنة متميزة ثابتة حال العدم وبقره ذاتا واحدة في نفسه الى ان يلحقه المحمول الثاني اعلى تصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقي الاثنيّة الصرفة

(قوله وإذا كان المحمولان الانسان) هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعلى معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون الدم عبارة عن فقد الذات وعدم اغنائها في حال طرياقه (قوله فان استمر موجودا واحدا) وذلك بان يستمر ذاته ووجوده (قوله او ذاتا ثابتة واحدة) وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعلى الوجود والعدم شيئين اثنين (قوله فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة) بقيت الاثنيّة الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعلوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالف الأوهام أنه إذا عدم في الخارج يبقى في نفس الأمر بحسب وجوده الذهني فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كالوكان ثابتا في الدم ووجه دفته

أي الخالية عن الاتحاد بوجهما فقد ظهر فساد ما قيل أن هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات الممدومات حال عدم لا يقال إن ما يبقى الإثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الأولى وهو ممنوع بل أول المسئلة لا نقول أنكار كونهما اثنين مكابرة فإن اتحدنا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين * وأعلم أن مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لأن مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا أرجع الشارح المحقق في حاشية التجريد مجموع الدليلين إلى دليل واحد وحكم بأن ليس هذا استدلالا على امتناع الوجود بامتناع الحكم على الممدوم كإقراره المتأخرون وأوردوا عليه بوجوه * الأول المعارضة بأن يقال لو امتنع إعادة الممدوم لصح الحكم عليه بامتناع الوجود لكن الممدوم ليس له هوية ثابتة يمكن الإشارة العقلية إليها * الثاني النقص بأن يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصح الحكم على ممدوم أصلا وللأمر باطل * الثالث المنع بأن يقال لاتم أنه لو صح إعادة الحكم عليه بصحة الوجود ولو سلم فلاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لإنتاجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله) وربما يخالف الأوهام الخ) إيراد على الدليلين بأننا لنسلم أنه إذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة في الخارج حال عدمه يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وإنما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الأمر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لا وله وجود في نفس الأمر في ضمن وجوده الذهني المستمر إلى ثبوت المحمول الثاني فنستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته في نفس الأمر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في حال عدمه على ما زعمه المعتزلة وإذا انحفظت وحدته الشخصية في نفس الأمر فلا يلزم الدليل الأول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوع القضيةتين متحدتين بالذات والهوية مختلفتين باعتبار المحولين (قوله) وجه دفته أن الموجود في الذهن بالحققة إلى آخره) أعلم أن الجواب عن هذا السؤال بوجهين * الأول بإبطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني * الثاني بآيات المنوع أعني لزوم التحكم والإثنية الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني وفي الأول وجهان فصار المجموع ثلثة أوجه * الأول بإبطال السند بأن وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن إذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا أو ذهنيا والهوية الذهنية إنما تكون موجودة

(قوله) فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يبقى أنه وإن لم ينحفظ وحدته في نفس الأمر بحسب الخارج لكنه ينحفظ في نفس الأمر بحسب وجوده الذهني لأن الحاصل في الذهن عند المحققين إنما هو ماهيات الأشياء وانفسها لا اشباحها وأمثالها وهذا القدر كاف في صحة إعادة

(قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصة الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة اتحادها الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتشفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المهمة من حيث انها كذلك في الذهن ﴿ ٢٥٤ ﴾ وامتناع وجودها فيه من حيث انها

مكتشفة بالمشخصات الخارجية
التي صارت بها موجودة
مشخصة في الخارج فاتحاد
تلك الهوية الذهنية مع الوجود
الخارجي لا يصور الا بعد
تجريد كل منهما عما يبرزه
ويشخصه فلا يكون حينئذ
وحدة الهوية الموجود
في الخارج محفوفة في نفس
الامر بحسب وجودها
الذهني فلا يكون الموجود
في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث انها
موجودان فيها بل يكون
عينه اذا جردا عن جميع
عوارضها المشخصة فلا
يكون هو عينه مطلقا وبما
قررنا اندفع ما اورده عليه
من ان كون الموجود في
الذهن شخصاً ذهنيّاً محفوفاً
بعوارض يكون بسبب
التجريد عين الشخص
الخارجي لا يفتي كون
الشخص الخارجي محفوفاً
في الذهن وموجوداً فيه
محفوفاً بتلك العوارض
فليتأمل ثم قال هذا المورد

ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع
الوجود الخارجي بمعنى انها بمبدأ التجريد عنه قلست اياه مطلقاً بالفعل
في الذهن بمشخصاتها الذهنية وهي تلك المشخصات ليست هوية خارجية والا لزم
انصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان
بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بمبدأ التجريد عنها
يكون عينها لا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا انما ليست
عينها مطلقاً بالفعل وبوجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها
خالية عنها في الواقع بل منشاء قطع النظر عنها وغدم اعتبارها ولا يلزم من عدم
اعتبارها اعتبار عدمها فضلاً عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده عن مشخصاته
الخارجية لا يخرج عن كونه موجوداً خارجياً فكذلك هويته الذهنية بتجريدها عن
مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لكل
من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتشفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها
كانت سالحة للاتحاد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية او لا تكون سالحة لذلك
فتكون جزئية فلا تنك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود
الذهني الثاني بابطال السند ببيان الصورة الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئ في المعلوم بجميع
خصوصياته كل يصح صدق على ذلك الجزئ وعلى افراد اخر مائة لذلك الجزئ في مشار كته
فيه فيكون الوحدة المحفوفة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لاشخصية وبوجه عليه انه
لوصح ذلك لم يصح قسمتهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان
الثالث باثبات المنوع بان وحدة الشخصية المحفوفة في ضمن الوجود الذهني غير كافية
في اندفاع المخدورين لان قولنا هذا مبسداً وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود
هو الوجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع ذلك اتحاد الموجودين الخارجيين
المكتشفين بالعوارض الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها
على وجود الموضوع في الخارج لانهيات يكن في صدقها وجود الموضوع في الذهن
فقط وان كان المبدئية والمعادية والموجودية في السابق الاوالات من المقولات
الثانية العارضة لمعرضاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا
المعارفة التي حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى إعادة

بل الحق في الجواب ان قال الحكم بان ب متلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات (المدموم)

واستمراره في الخارج ولا يتوقف كونها في الذهن محفوفة ثم الحفظ في الذهن انما يتوقف العلم بان كان ا وامان ب
كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى كلامه اقول وانت خير بانه لو سلم
انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلما منع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

المردوم بعينه تقتضى الحكم بالحد الهويين الخارجيين والخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكتفى انحفاظ وحدتها في الذهن ولذا لم تفت اليه الشيخ وبجوابه ان صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المردود الاول اعني الحكم لكن لا يكتفى في اندفاع المردود الثاني انذليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجى وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متحدان بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكتفى انحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدققة ترض بالدليل الثاني اذا قرر هذا نقول قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين في حواشى التجريد وتبعه المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بموارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجى لا يبنى كون الشخص الخارجى محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك الموارض ثم اختاروا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان قال الحكم بان (ب) مثلا في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعى حفظ الذات واستمراره في الخارج فلا ينفك كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفك العلم بان (ب) كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الذهنية لا بالماهية المطلقة والهوية المكتشفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمه من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتشفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فانحدت تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجى لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة النسبة الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الوجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد تجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذات تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتها الحاصلتين مع صورة الثا في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

في محبة الاعادة وعدم
الاحتياج في ذلك الى
انحفاظها بحسب الخارج
فان الثاني لصحة الاعادة
انما هو الاثنية الصرفة
وكلا الوجودين لا اثنية
الصرفة في الوجود الخارجى
فليتأمل

عن المشغلات الذهنية جزئية حقيقية فيما تأدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث
لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة
ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية
بعد غيبة المحسوس عن الحس كما ان رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانية
فحكمتنا بان هذا الشخص هو مرأيتنا سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى
على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا يتكره الاماكر وهو المراد بقول
بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم الى آخره وان
أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليق في الذهن ماهية كلية مشتركة
بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فلم يتعرض ان يمسود بالصور الخيالية بل هو
في الحقيقة يكون ارجاما لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني وقد صرحت بطلانه
والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها عن الشخصات
الذهنية منافية لطبيعتها كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم فاسد
وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المحيب عن ذلك ومن حل مراد
هذا المحيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية
اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس
كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشتمل الخيال واللام يستدفع اعتراض بعض
المتأخرين ان ذه ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالا ولا يبقى ماله
ايضا لانه مع كونه حلا لكلام المحيب على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض
لما صرحت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقل
نسبة الصورة الخيالية المحفوظة الواحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون
وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لانا نقول فعل هذا يلزم ان لا تكون الصورة
الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كالشارح اليه ذلك المولى في الحاشية
الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بانه لم
لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز المدوم عن مستأنف ولا سلم
وجوب بقاء مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب
بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما
كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة
اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار
بان الحكم بمحصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبنى على الغفلة
عن الصور الخيالية والوهية فانها جزئيات على ما صرحوا به انتهى ويمكن دفع
ايراده بانه محل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان الذاتي
وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر وعند

وايضاً كان المعلوم موجود في الذهن كذلك البدأ المفروض موجود فيه ايضاً فليس نسبة الوجود الثاني الى المعلوم السابق الوجود اولى من نسبه الى البدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

المفيد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم وان كان منحصر في فرد ونحن نقول يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجى قائماً يكتفى بالمحفاظ وحده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهئية الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقاً وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالقل بل بالقوة واما تفسير القل باعتبار الشخصيات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالتأمل فافهم (قوله وايضاً كان المعلوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بابطال السندان لكل من المعلوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى صورتين باولى بواحد نعين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدهما المحفوظة لشخصية بل نوعية واما بابطال المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشيء منهما قاطعة في دفع المذخور الاول اعني التحكم فلا يكون وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافياً في صحة الازادة فهذا الجواب بالنظر الى المعلوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعلوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة للانفلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فناء مختلف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته في جميع الازهان العالية والساقطة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت ماداً واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفاً الا ان يكون هذا الجواب مبني على حل امكان الازادة على الامكان بحسب نفس الامر كسابق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعلوم ايضاً صورة جزئية حاصلة بتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده قالها وان كانت جزئية حقيقية ايضاً الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكل من غير المرتبة عليه فين الصورتين بممايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجى بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفظت بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فواجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

(قوله وايضاً كان المعلوم موجود في الذهن كذلك البدأ المفروض موجود فيه) يعني ان كون هذا المعلوم الخارجى باقياً في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصح كونه ماداً محدثاً للموجود الثاني فانه كان هذا المعلوم وهو (أ) موجود في الذهن كذلك البدأ المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة تكون جميع الحوادث موجودة في الازهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الوجود الثاني الذي هو (ب) الى المعلوم السابق الوجود الذي هو (أ) اولى من نسبه الى البدأ المفروض الذي هو (ج) لفرض كون (أ) و (ج) متساويين في الماهية ولوازمها في الذهن ايضاً فكما يجوز حيثئذ ان يكون (ج) مبدأ كذلك يجوز ان يكون ماداً وكما يجوز ان يكون (ب) ماداً كذلك يجوز ايضاً ان يكون مبدأ ومستأنفاً فلا يميز في الواقع كونه ماداً عن كونه مبدأً ومستأنفاً هكذا يعني ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بتدأمل التام

ومنها انه لو اعيد المدموم لزم تخلل المدموم بين الشيء ونفسه فان الوجود باقوا لاحقائى
واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل المدموم بين وجودى الشيء الواحد واستحالته
بمترتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد (قوله) ومنها
انه لو اعيد المدموم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان
يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والموارض المشخصة السابقة
كما هو معنى اعادة المدموم بعينه اذ لو كانت الذات اوشى من تلك الموارض غير
ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة ما يحالسه او يماثله (لزم تخلل المدموم بين
شيء واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان لان التخلل
اتما يتصور بين شيئين ولا يقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متفارين
فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لابعنه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس
الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان المحذور يلزم التخلل المذكور فالمراد
من الشيء الواحد هو الوجود الواحد. ولا ياباه الاستدلال بقوله فان كان الوجود
سابقا لـ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن
حل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عنه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج
هو يثان تقوم احدهما بالآخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود
لا يجوز تبديله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو الظاهر مما ذكره
فى حواشى التجريد ويؤيده الايراد الاثنى (قوله) واورد عليه ان اللازم
الى آخره (لا يقل الصواب ان قل ان اللازم تخلل زمان المدموم بين زمانى الوجود
الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز
الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى المدمومين
السابق واللاحق الذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول ما ذكره
من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتفارين كتعدد وجود زيد
باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المدموم
لزم تخلل المدموم بين شيء واحد لا تعدد فيه لبالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع
كيف ووجوده قبل المدموم متاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد
لزم تخلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فالزوم مسلم
وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متفارين
بالذات بل قد يكون بين شيئين متفارين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون
الزمان من الشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك فى كونه
مميزا فى الجملة لكن قد اشترنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من
عوارضها والزمان من قبيل الثانى وما فاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز
الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد منها الوقت ايضا او لا

(قوله بجمع الاجزاء)

وهذا مذهب الحنفية
رحمهم الله وذلك بجمع
ما فرق من الاجزاء وتأليفها
بحيث يحصل منه مثل
البسة الاولى التي كان
الشخص عليها في النشأة
الاولى فيكون عود النفس
الى بدن يمد بحسب
العرف والشرع بدنه
الاول ولا يتوقف على
امكان اعادة المدوم بينه
وقوله سبحانه اوليس
الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان
يخلق مثله من غير حلق
العلم وما في قصة ابراهيم
عليه السلام حيث سأل
بقوله رب ارنى كيف
تحى الموتى قال فخذ بانه

(قوله ولا يخفى عليك ان معنى
تقدم الشيء على الشيء مطلقا
الح) تفصيله ان معنى تقدم
الشيء على شيء آخر سواء
كان تقدمه عليه قدما ذاتيا
او زمانيا ان يكون وجود
الشيء الاول متقدما على
وجود الشيء الثاني ذاتيا
او زمانا فنقول لو اعيد
المدوم لزم تقدمه بالوجود
على نفسه قدما زمانيا
واللازم باطل فاللزوم
مثله بيان الملازمة انه لو اعيد
المدوم لزم تحلل المدوم

اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود
الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل بطلان تقدم الشيء على نفسه قدما
ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم بطلان تقدمه على نفسه قدما زمانيا واذا استحال اعادة
المدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا اليراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة
الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشئ عن توهم تعدد
الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر (قوله ولا يخفى عليك ان
معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه سائر
معاني التقديم وحاصل هذا الكلام جواب عن اليراد المذكور بتحرير الدليل
بطى مقدمة اخرى بأن يقال لو اعيد المدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان
لا يوجد ذلك الشيء بعد الصدم اوقبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر
الجلال ولذا لم يتعرض له وان لم يمد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تحلل
بينهما زمان الصدم لزم تحلل الصدم بين الوجودين فان تناير الوجودان بالذات كان
الموجود الثاني مثل الاول لا عين فلا اعادة وان اتحد بالذات وتناير باعتبار الزمانين
لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر
وقد تحلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود
ذاتا محال بدية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وهذا التصريح سقط محترقات
الادغام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم
الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهري مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتها امر
بدهي ربما يستدل اوبنه على بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري
او بدهي ففي مستغنى عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه
على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لزام
في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه لئلا
يطلان اللازم هنا اذا استحالة في تقدم الشيء بدمه على نفسه بوجوده اذما له
تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز اعادة المدوم بينه لما حصل
القطع بمحدث شيء لجواز ان يكون لكل ما تقدمه حادثا وجود اذلى بعدم تارة
وبعاد اخرى واللازم باطل باقيا القلاء (قوله) واذا استحال اعادة المدوم
الى آخره) اى بهذين الدليلين التبيينين تعين الثاني اذ لا تالك لهما ثبت ان
الحشر الجسائى لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لا لاقال
لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حيث لا ثبت الى آخره وتوجيه ظاهر

بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم يتقدم ثم يوجد بالوجود الذي كان

ثم الظاهر قصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ﴿٢٦٠﴾ ثم ادعهن يا ميثم سبياً واعلم ان الله

كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المدموم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبذن زيد مثلا وان لم يكن له جزء سوى لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانفك الاجتماع والشكل الميثم لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المدموم وعلى الثاني لا يكون المعاد بينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تجعلها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المدموم بناء على ان المحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتجعله انكارا لمطلق المحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق (قوله وان لم يكن له جزء سوى الخ) الظاهر انه اشار الى ما عليه مذهبنا الهبولي من ان في الاجسام جزءا جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المدموم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهبولي غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى اخره يبنى يلزم اعادة المدموم على تقدير ان يكون له جزء سوى جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان التافين للهبولي فاقوم بكون الموارض الخمسة بالانواع جزءا من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء واقترانها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للقدار من جهة احاطة حد اوحده ولا مقدار عندهم الا انهم لا يتكرونها الشكل فالقدار في تعريفه اهم من الحقيقي والصورى قال في شرح المقاصد واجتنب المتكرونها بوجوده الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المدموم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحيا بعد التفريق والموت فللقطع فناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم المذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تنهى النفس الناطقة مع تنهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالمواضع ولوسلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التساقط (قوله لانا نقول الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد هو المحشر لجمع بعض الاجزاء الذى هو الاجزاء الاصلية الباقية

عزير حكيم نفس صريح فيه قال في المدايرك في تفسير قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يبنى فيقول ذلك ولا يتذكر النساء الاولى حتى لا يتذكر النساء الاخرى فان تلك اذل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من التقدم الى الوجود واما النساء الثانية فليس فيها الا التالى لاجزاء الموجودة وزدنا الى ما كانت عليه مجزوعة بعد التفريق وقال النيسابى فانه يجب من جمع المواد بعد التفريق واتحاد مثل ما كان منها من الاعراض واما المتقدمون من المجتهدين وأئمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم التاجز به هذا

له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا واحدة لشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتعلق المدموم بين الوجود والخاص نفسه يستلزم كون المدموم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو

يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدم مازما يتجزأ (من)

كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه وليس ذلك من التناسخ وإن سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فإن الذي دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الأصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نفيه الحشر الجسائي وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والتسرع ولذلك يؤخذ شرطا وعرضا

من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ازاد آخر اوردوه هنا بأن يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءه وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الأكل كافرا والمأكل مؤمنا يلزم تنسب تلك الاجزاء في الجنة وتذويبها في النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الأصلية للأكل لا يوجب الوقوع في الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكم حفظها عن ذلك ليتمكن من اصال الجزاء الى مستحقه ونحس نقول له تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطرق الجمع والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى ﴿ اذا مزمع كل بمزق انكم انفي خالق جديد ﴾ الآية ولذا استدله على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المدموم (قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك الأدلة انه لو صبح التناسخ لذكرنا الامور الماضية كملوكان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه لما ينفي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر او لا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر أن مفارقتها عن البدن الاول لا يبعد زمانا كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائون بالتناسخ قائلون بقدوم العالم وتناهي الناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الأدلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل تلحق وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قل في شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع في اعادة المدموم وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مجردا وكون خسر الكافر مثل احد بعض ذلك وكذا قوله تعالى ﴿ كلوا واشربوا جلودهم بدلنهم جلودا غيرها ﴾ ولا يبعد ان يكون

تقدمه على هذه قوة ذاتيا فكما يحكم البذل بطلان الثاني يحكم بطلان الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في سورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما يحس فيه (قوله وليس ذلك من التناسخ) وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتجليل الحرارة الغريزية من بعض اجزائه وورود البدن منه مما يقتضيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيقبل الشكل والاجتماع حيث لا محالة مع انه لا يبعد من التناسخ ويشعر اليه الشارح رحمه الله (قوله) فان زيدا مثلا شخص واحد اراد زيدا يطلق عليه في الخارج والعرف انه زيد وهو الهيكلي المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا هوما يبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المعلقة بهذا الهيكل

بمدا التبدل بما يلزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينفى ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مختلفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كما شال القدرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تندرج في الوحدة بحسب العرف والشرع ولا تندرج في كون المحشور هو المبدأ فانهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاده ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاد النفس بعد المفارقة وتآلفها بالذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقليا من انبياءه قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع

فوله تعالى ﴿ اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ﴾ إشارة الى ذلك فان قيل فعل هذا يكون المتاب والمعاقب بالذات والالام الجسمانية غير من محل الطاعة وارتكب المعصية قلنا السيرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيخوخة انه هو بينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقل لمن جنى في الشباب وعوقب في الشيخوخة انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس هذا قولنا بمقلقة الحكماء من ان اللذة والام عبرتان عن الادراك اذ لا يوجب وجوبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخ الخ) يعني ان ذلك التبدل التام لا يكون باحتمال بعض الاجزاء وعدم الجزء بوجوب عدم الكل واذا انعدم البدن تحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لاستناع تعلقها بالبدن المندوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تماق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان في تماق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المندوم والالزام باطل باطلاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن الاول (قوله فانهم) لم يوجهه الاشارة الى ما يقتضيه من شرح المقاصد من السؤال والجواب الى ما قد مناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتجدة من بدن الشقي والسعيد تتقلب بوجه غريب شبه بالاستحالة صورا وروحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فثبت على مذهبه من انبياء مراتب الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انها لا يجمعان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الالام العقلية ولا برؤية المزاجية والصفات الطبيعية وما يحل من ابدانهم يتقلب بوجه غريب شبه بالاستحالة صورا وروحانية مع بقاء (ظاهرا)

تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسبت بعمولتها الطاعات او المعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نحو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فيعم او يمسد فمؤلفا لكون المحشور ملهو المبدأ كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء يفضلونهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوهمون في فتاتهم تصور الأحوال المزاجية الخاصة في قصوراتهم وانفسائهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورتهم بما يحل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان كل ما يحل من ابدانهم يباد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما تارة فهم غلاة وعلماء وعلماء وعلماء وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم

(قوله على ما بسطه في كتاب الخ) قال ﴿٢٦٣﴾ الحق الطوسي صف ذلك قعرا المذهب قوم من المشايخ بعد المالم الاول

من اصحابه واليهام على بقوله ان قسوما من المتصدين حسب ما شترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه (قوله بالغ فيه) والذي اوردته في ذلك الكتاب ان الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية انما كان هو تقريرا لافهام وكلاما مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للعوض بل بقول كل من الفرق بالتأويل في بعض الآيات والاحاديث لافهام الدليل العقلي على خلاف الظواهر فيمكن ان الظواهر ليس بمرادة والا فعارض الآيات والاحاديث ليصبح مرجحا لتأويل بعض دون بعض

حقيقة الجسم في باطن صورة السماء قال الماين هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالكنس (قوله فلا يتوهم ان انبائه من المسائل الحكمية) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله تعالى ان كون المصاد الجسماني مقصودا خلاصا لعل الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الحكمة

بين هاتين الساعتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في مجلي انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استغناء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تقرر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بلوت واستمدت من عالم القدس والظواهر قوية وكنت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات ورزق الله الفوز بفضل العظيم قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل بزرعه على نفيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند الميث وخبراته وشروعه مطبوعة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقبة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد سندقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى الاقصى وان كان الاوهام متناقصا عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقل ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

ظاهر الشريعة (قوله) انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ اي لامن حيث انه من المسائل الكلامية كان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض للمعاد الروحاني في كتب الكلام مالاوجه كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو اراد بعض معاصريه (قوله) وخبراته وشروعه مطبوعة الخ) لعله دفع توهم ان الحشر الجسماني اللذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهي غير مطبوعة لها بخلاف الحشر الروحاني للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي مطبوعة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والمقوبات للبدن لكن يا باه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحقة مع قوله انما بها سيدنا نصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمة كقتل الكفر وليس بكفر * روى عن الامام الباقر ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يحتم في ثلثة ايام

والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغناها التي عليه السلام عن التعرض له وروحاني

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحث يتبين به لكل احد كاملها عن ناقصها ويظهر التميز بين راجعها وحقيقتها
تتمها لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كقائل جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم جبرأت عليهم والذي
يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير انساب للكيفية ولا قياس
على موازين الشعر والخطبة وهذا هو مذهب الحنفية ﴿ ٢٦٤ ﴾ وغيرهم من المحققين والقول بوزن

مذهب الاعمال مذهب
الاشاعرة وتأويل الميزان
بالعدل في الحكم وعدم
الميل والظلم في القضاء
مذهب المعتزلة

والشرعية (وكذا المجازاة والمحاسبة) لطاوعها النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر
فضائل المتقين ونواقبهم وفضائل العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تقيماً لمسرة
الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للتصوص الشائفة في الكتاب والسنة
وهو جسر محدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه
جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الاواردها
وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار شمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل
ذلك فايضا عبث وان امكن فيه تمذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم
يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب القات فايت انه محال طدى
والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونسب فثم كالبرق الخاطف ومنهم كالربع
الهابة الى آخر ماورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال وليس علينا البحث عن كيفية بل نؤمن به ونفرض كيفية الى الله تعالى
وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يحمل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات
اجساماً ظلمانية وعلى هذا يتدفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال امراض وقد
عدمت فلا يمكن اعادةها وعلى تقدير اعادةها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانها
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معلنة
وكان حفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة في الحساب الخ) دفع
لشبهة منكره بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة
الحساب كية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كإبراهيم
من ان قائده غير منحصرة في معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر)
اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الامراض المدومة بل تحمل اجساماً نورانية او ظلمانية
وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا ان لا يوزن
لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال مطلقاً او اما كونه عبثاً فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب (قوله فان افعال الله تعالى
الى آخره) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجود الفائدة بل بالعبث والخلو

ومحتمل بنبته وجه سقوط هذا
التوهم هو ان هذا المقول
من الشيخ مشعر بان اياته
للمعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة بل من جهة
الشرعية ونظير هذا القول
من الشيخ هو قولهم ان
الشرع اغناها عن الحكمة
بالعملية فكما لا يدل هذا
القول منهم على ان يكون
الفتن من اقسام الحكمة
العامة كذلك لا يدل قوله
على ان يكون المبادى الجسماني
من مسائل الحكمة وكذا
المنقول من كتاب النجاة
والشفاء مشعر بان اياته
للمعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة بل من جهة
الشرع فان التمسك بالدليل
الثقل ليس من وظائف
الحكمة والعلوم العقلية
بل هو من وظائف
العلوم الشرعية فثبت

ما هو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشرعية كما ان القائلين بالمداد الروحاني والجسماني معا (عنهما)
جمعوا بينهما (قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ) دفع الما يقال ان محاسبة اعمال العباد
انما يكون بمعرفة كينها وكميتها معلومة له تعالى لا ساق من شمول علمه وتوهمها لجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثاً ووجه
الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وقائده تجميع مسرة المتقين باظهار فضائلهم
ومناقبهم وتجميع حسرة العاصين باظهار فضائلهم ومعايبهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معاملة

بالأغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستنظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) أي ما مخلوقان الآن لقوله تعالى أعدت للمتقين وأتقوا النار التي أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما سواء الا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلفان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين

عنها بالفعل وخلوقا له تعالى عن القائدة بالفعل بخلاف الاجماع (قوله للاستنظام) وما اشار اليه العلامة الفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المظم انما يستعمل في كلام الباطن في التكلم والخطاب لا في الغيبة على نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (قوله لقوله تعالى أعدت للمتقين) فان صيغة الماضي فيها ما يدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيه على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نأدي اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينأدي البتة من غير قرينة هنا بخلاف نأدي (قوله ولم يرد به نص صريح) لاجمال للاختلاف في تعيين مكانهما مع فلا يرد استدلال اكثرين بالآية والحديث الآتين (قوله وان النار تحت الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى (قوله وقال المعتزلة الى آخر) قال في المواقف وشرحه واما المتشكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهانم بدليل السمع قال عباد لو وجدنا فنا في عالم الافلاك والناسر اوفى عالم آخر والانصاف باطلة اما الاول فلان الافلاك لا قبل ان يخلق والاتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات والفسادات وما على الوجه الذي يثبتونه من قيل ما يشكون وفيه * واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تملقت حينئذ بايدان موجودة في الناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها واتم لا تقولون به وقد اطل ايضا بدليله * واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فيفترض خلاه سواء تبينا او لمسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى اكلمها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلمها * الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تدخلك الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بأنه دليل لمن ينكر وجودها مطلقا لان ينكر وجودها في الحال فقط ولا يخفى ان لزوم الخلاء في وجود المالكين مملا في وجود اخدها بعد فناء الآخر الا ان يستلزم امتناع انقراض الفناء والفساد كانهما الى الكرامة واجاب عن دليله

(قوله والاكثرون على ان الجنة الخ) وعدم البحث عنه والتفتيش عن كل ما يرد به الشرع فيه مذهب السلف الصالحين وائمة المجتهدين والفقهاء في الدين

بالأغراض) فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يستل عما فعله فاذا لم يكن الحكمة والزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا

فاما في عالم الافلاك او في عالم الناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التزليل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والتار معانيهما واما الثالث فلانه يستلزم اغلاق بينهما والجواب منع امتناع الغلاء

يمنع امتناع الحرق على الافلاك ويمنع انه في عالم الناصر قول بالتاسخ كما اشار اليه الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بأن دوام الأكل يتجدد افرادها وعدم اختطاع نوعها وبأن المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامكاني او انهما تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم يمدان وذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بأن المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خير بان جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساويا يلزم تداخل الجسمين وان كان عرض احدهما مقابرا للشخص لمرض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم التار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والتار معانيهما ولما استدلنا انكار الى مجموع المقترلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم واستلزام اغلاق الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم (قوله واما الثالث فلانه يستلزم اغلاق) وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على الناصر والافلاك ايضا فذلك الافلاك لكونها بسيطة كرية ايضا فسواء مماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الابنطقة واحدة (قوله والجواب منع امتناع الغلاء) فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الغلاء متنوع لان البساطة والكثرة وامتثالهما من الفلسفيات متنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بمجموع آخر ليس من اجزاء شيء من المالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده ما في بعض الآثار من ان في المرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد منها وحيث ان يدفع دليلهم الآخر بأنه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تجديد الجهة قبله لانه مع لزوم الرجوع بلا مرجع لاستواء الجهات على انه مبنى على نفي القادر المختار الذي قد مره ولرأده تحديد الجهات وترجيح المتساويات وذلك عندنا متنوع كاستناع اغلاق وامتناع الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث

(قوله واما الثالث فلانه يستلزم اغلاق بينهما) وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما اغلاق سواء كان تماسين او متباينين وهو محال على ما بين في موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون القرعة مملوءة بحجم آخر • قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على منذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصلح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة بإجماع المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتي منه (قوله قلت اذا كانت الجنة)
حاصله انه ان اردت بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى الذين هما الفلك التاسع والثامن عندالحكمة وان اردت به مايشملها فلا نعلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لاتكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الطرف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي لاالعرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لمساروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا تخلفه في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون اعرض عنها قلت تختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضيقة الارض يكون طولها اعظم لامحالة فليزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات اوكان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لايجب في الكتابات امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل التجاد كناية عن طول قائمته وان لم يكن له تجاد اذ يكتفى فيكون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يجز في خصوص المادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثل شيء نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاعتلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض مجموع السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار تنبيهها

(قوله قلت اذا كانت الجنة)
فوق السموات السبع
وتحت العرش الخ) انشأه
الى رد ما استدله المعتزلة
على نفي كون الجنة مخلوقة
وهو ان قوله تعالى
في وصف الجنة
عرضها كعرض السموات
والارض يدل على ان الجنة
لا تخلف الا بعد فناء
السموات والارض والا
لزم تداخل الاجسام وانه
محال ووجه الرد ان كون
عرضها كعرض السموات
والارض بتصوير ان يكون
فوق السموات السبع
وتحت العرش فان عرضها
خيشة يمحزون ان يكون
مساويا لعرض السموات
السبع والارض من غير
لزوم تداخل الاجسام على
ما لا يخفى

فكون تمسها والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانهم انحصار الفائدة في الجزاءة ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللنار باب الى النار وان المؤمنين يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكره من النار (ويخجل اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيؤجل في النار مطلقا) وقال الجاحظ وابو عبد الله القرني ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعوان لم يبتدأ به اذ لا تقصر عنه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المتخذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القريب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المتقدم قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم يخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم يخلدون في الجنة ببدن يذب عصاتهم بقدر المصيبة او ينفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خبيجة رضى الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال عليه السلام هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار وقال النووي في شرح صحيح مسلم الصريح ان اطفال المشركين من اهل الجنة

للمعقول بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره في علم الابداد بقي هناك كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ لسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فابن النار ولا يخلص الا بأن يكون الجنة فيها بل سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيها بل سمت قدمهم وحل الارضون بمعنى السفليات على التقلب من الارض وسائر الناصر والانلاك السبعة الكرية مما لم سمت قدمهم وجننذ يندفع ايضا اشكال قوى هوان لاشبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض في الوسط على مادل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الفزائي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيها بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شرارة منها لو كانت فيها بين السماء والارض لاحتارت الارض وما فيها (قوله والجواب انه لا يجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ماسبق لان السؤال هنا بانتفاع إيجاد ما لا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الانتفاع واقتصر على البت لكفاه في عدم خلقهما الا الآن ولم يصح سلب الوجوب في جوابه ايضا (قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد (قوله على ان الكفار كلهم يخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفتي بالحرارة سببا بحرارة نار الجحيم وايقاض الجسمية متناهية فلا يمسقل خلود الحيوة وايقاض دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية النقل فهو كاله مما لا يقول به المليون بل هو من اقتراعد الفلسفية

خلفه تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افلاكه تعالى معالة بالاضراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة على تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يفتي عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع هنا لانه قد صرح انما هي الحكمة والمصلحة فيها خلق واسر وادوم فيها المنافع فضلا فيجب ان يكون في افلاكه حكمة ومصلحة باقتل غاية ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى بالفضل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى (قوله على ان الكفار كلهم يخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفتي بالحرارة سببا بحرارة نار الجحيم فيفيض الى القناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمية متناهية فلا يمسقل خلود الحيوة وايقاض دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية النقل فهو كاله مما لا يقول به المليون بل هو من اقتراعد الفلسفية

(قوله خدام اهل الجنة) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لا يعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا ادري سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق (قوله فلا يد لهم من دليل آخر الخ) اخرج الطبراني في المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة - وانس اولاد الشركين خدام اهل الجنة وفي رواية بلفظ اطفال المشركين عن انس وسعيد بن منصور في سننه عن سلمان الفارسي موقوفا (قوله واختلف العلماء الخ) عن ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى ﴿ ٢٦٩ ﴾ السبعائة والظاهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها او يعل

وقالت المعتزلة هم لا يمدون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى ولا يحجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا يد لهم من دليل آخر (ولا يخفى المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا ثوبة خلافا للمعتزلة والخواارج (بل يخرج آخر الخ) فضلا لاوجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة مستعملة في المكث الطويل اهم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يقب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد اولين او وعيد بنص الكتاب والسنة واعلم ان مقصدته كفسة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشر بهماون المرتكب بالدين اشارا مثل اشر اصفر الكبار كالوقتل رجلا مؤمنا يستعد انه مصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطى زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبار هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

المقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخواارج) فانهم جعلوا الاعمال جزأ من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القاي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشر بهماون المرتكب الخ) اي استحقاره بالدين كاشمرا صفر الكبار وذلك الاستحقار ظاهر في وطى الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم ككل ان حربي الا ان يسال قتل النفس بغير حق

التوب والمقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون التواب منفعة دائمة وكذا المقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يقب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتلك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون برده ويدفون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يباذل معه

التوب والمقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون التواب منفعة دائمة وكذا المقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يقب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الآخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتلك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون برده ويدفون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يباذل معه

(قوله لدفع العذاب ورفع الدرجات الخ) فان الشفاعة مطرد ﴿ ٢٧٠ ﴾ الاستعمال فيهما كما في قول الشاعر

واللواة وشرب الخمر والسرقه واخذ المال غصبا والغذف وشرب كل مسكر يلحق
بشرب الخمر وشرب في الغصب ان يبلغ ديناراً وضم اليها شهادة الزور واكل الربا
والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاسدة وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والقرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والحيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله
عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكنان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال
والنساء والسعاية ضد السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها
بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكروه واهانة اهل العلم وحملة القرآن
والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس
كبيرة واتخاذ الشهادة به لو اعتاده (والعفو عن الصغار والكبار بلا توبة) والمراد
بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه (جائر) لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة
ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب
ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم
لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن اهل الكبار بدون
التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغار فعمق عنها عندهم قبل التوبة وبمدها قال الشفاعة
عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبار
من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار من امتي وهو حديث
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبار مستدلين بقوله
تعالى واقفوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع
دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

دال على عدم المبالاة وهو تهاون (قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك) اي مغفور
بعد التوبة فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له في جواز المغفرة بعد
التوبة فلو حل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب
ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك
ظاهر الفساد فلا بد ان يحتمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب
ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة
والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالنظم اوجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات
والاختلاف لا يليق بكلام مائل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجيب عنه بمنع دلالة
على العموم الى آخره) والظاهر ان هذا المتع بالنسبة الى كل من الاشخاص

هذه الكيفية ان تارة في ضيقه
الى ماله لم يأت به شئ * وكما
في منشور دار الخلافة
الذي كتب من حضرت
القادر بالله امير المؤمنين
الى السلطان محمود الغزنوي
وليناك كورة خراسان
ولقبناك بين الدولة وامين
الله بشفاعة ابي حامد
الاسفراحي وقد شاع
ورودها في دفع العذاب
اكثر منها في رفع الدرجات

شئ من ذلك (قوله وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة)
قالوا لا شفاعة في الكبار
ورود العقاب جاهل الشفاعة
لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات (قوله واجيب
عنه بمنع دلالة على العموم
في الاشخاص والاحوال)
قال الامام الرازي في الجواب
عن شبهات المعتزلة اجمالا
ان دلائلكم في اني الشفاعة
لا بد ان تكون مائة
في الاشخاص والافات
ودلائلكم في انها لا بد
ان تكون خاصة بهما لانا
لا ثبت الشفاعة في حق
كل شخص ولا في جميع
الافات والخاص مقدم
على العام فالترجيح معنا
(قوله يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الالة) اذ لا يجوز اسقاط بعض الالة المتعارضة مهما كان الجمع بينهما وهما يمكن (و)

الجمع بينهما بان يخص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا تمارض حيثة قوله ولما روى في الحديث ان الله تعالى ﴿٢٧١﴾ يقول له اشفع تشفع وقل تعطف) روى عن النبي عليه السلام

ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتني وقت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وقل تعطف فارفع رأسي قائي على ربي بئله وتحميد يسلمني ثم اشفع فيجحدل حيا فخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من حبه القرآن اى اوجب عليه الخلود ثم تل هذه الآية عسى ان يبتك ربك مقاما محمودا تقول وهذا المقام المحمود الذي وعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان هذا الحديث يشر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله اني اقفى على ما روى في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه لا مت خاصة الا ان يقال ان شفاعة عليه السلام في

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى يقول الشفاعة قبل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعة في الكفار لتحصيل فصل القضاء فيحفظ عنهم احوال يوم القيمة في المؤمنين بالمغو ورفع الدرجات شفاعة عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولست اشفعك ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وقل تعطف وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون التكرار في سياق النفي من صبح العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على السلف قبل الربط اذ الدلالة على التأييد في لا يخفى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه انه بعد تسامح الدلالة على ذلك العموم لامتني لتخصيصه بالكفار بل يقول لامتني لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا بد ان يكون دلالته في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائنا في اثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح مضى والاجابة التفصيلية في التفسير الكبير (قوله اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الا اني لانه يعنى تشفع تحمّل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتعجيل فصل القضاء الى آخره) لان في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه مثقال ذرة الى آخره) ولعله من قال في عمره مرة لاله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي (قوله المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جملة عرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التسميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتوني الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت ساجدا فيدعني ماشاء الله تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وقل تعطف

السلام لامتة خاصة فهي لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة ائمتهم وشفاعة عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتفادوا عن نفس الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السبادة

القبر) لاثنتين الفاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين والمراد بالاثنتين وبالاثنين الامامة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الامامة فيها ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر ولقوله عليه السلام ان احدثكم عرض عليه مقعد بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فقل هذا مقعدك حين يبيتك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استزهوا عن البول فان حامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وتقل العلامة

فارفع رأسي فأتى على ربي بشاء وحميد بملئيه الله تعالى ثم اشفع فيجهدلى حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبق في النار الامن قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿ عسى ان يبيتك ربك مقاماً محموداً ﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام فيه ان دلالة على ذلك التخصيص بمجموعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام للجميع الناس فينافى قوله عليه السلام ائمتي كما فى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام ائمتي ان تكون نجبتهم مطلوباً اولياله عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لائمهم وشفاعته عليه السلام لهم لان تحاييمهم عن الشفاعة واتزواهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يجاسروا الى الاستيذان فلعل الذى عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لائمهم وحيثما اذن لهم في شفاعتهم لائمهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سبباً لدخول الكل في الجنة ولما اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديه عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للملئين والبيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة (قوله) لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين) الآية ينتهز الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الامامة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الامامة . فان قيل يمارسه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في الحشر . قلنا اوجب عنه بوجوه . الاول ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الامامة في الواحدة . الثاني ان الظاهر من اخبار الاحياء اخبار بما ليس بمعين وما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معاً . الثالث ان سوق الآية ظاهر في

المذكورة في حديث ابي هريرة . حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبياء عليهم السلام لما رجسوا في البداية تفاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لائمهم ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام (قوله) ثم الاحياء في القبر) واحياء المصاة في القبر يكون لتعذيبهم

(قوله وذلك ايضا في النبي

الذي لا يكون على ملة

نبي آخر) واما الذي

كان على ملة نبي آخر فيصح

السؤال عن نبيه كما يصح

عن دينه كبعض انبياء بني

اسرائيل فانهم على ملة

موسى عليه السلام (قوله

ولا يلزم ان يرى اثار الحية

فيه) اشارة الى دفع ما يقال

ان عذاب القبر اذا كان

باحية الميت وجب ان يرى

اثار الحية في القبر اذ يدين

الميت بمد الموت كما يرى

قبله لان حال الحياة في الوقتين

واحدة مع ان انما هذا الكافر

وصاحب الذنوب الكبيرة

في القبر وترافقهما مدة

ولا لشاهد اثار الحية فيهما

اسلا ووجه الدفع ان كونه

حيا لا يوجب رؤية اثر

الحية فيه بهذه العين فان

هذه العين لا تصاح لمشاهدة

الامور المكموتية التي من

جنتها الاحوال المتلفة

بالآخرة فيجوز ان يحس

الميت ويشاهد الامور

المكموتية فيتم او يذهب

ولا لشاهد حيوة وما يصل

اليه من تلك الامور كما ان

الشم قد يشاهد في منامه

حية تدغمه فينام بذلك

ويصعب عرفا وقد يتزعج

من مكانه ونحن لا نشاهد

تلك الحية ولدغمنا

الفتلاني عن السيد أبي شجاع ان الضياع يسألون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل

ان الانبياء لا يسألون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه

ولا يبعد السؤال عن النبي عليه السلام من نفس النبي عليه السلام وامت خير باه لا يدل

على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي

لا يكون على ملة نبي آخر واختلاف الناس في عذاب القبر فانكروه قوم بالكلية واثبتوه

آخرون ثم اختلف هؤلاء فذهب من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل

وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفقل بل قال يجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها

دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح

ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثار الحية فيه حتى انما كقول

ان المراد بالاحياء ثابته منرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما مافي القبر

وما في الحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره

من ان المراد ما يسبق تلك المرفة ويمكن ان يقال لعل الاجل المقرون بالامانة

نظام في احياء الميت كما في قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت فانهم (قوله

ان الضياع يسألون) تعرض هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافعله قوله

وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجع هذا القول بتلقي النبي عليه السلام ابنه

ابراهيم (قوله فذهب من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحية

والنكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط

بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الزوج فقلل الاحياء عنده حاصل

بنوع تماق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند

المجهور ايضا فقلوه ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح مما اشارة الى مذهب

اهل السنة والجماعة فان جواب الميت للمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب

فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثار الحية فيه الى

آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثار الحية في الميت

واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحية

الاحساس بأثرها كما يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس بأثرها

في هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتقليد باخفاء النار لاما قيل ان هذه العين لا تصاح

لمشاهدة الامور المكموتية لان النار الخفية من عالم الملك لا من عالم المكموت نعم يتجه

عليه ان الحكم بكون النار خفية في الشجر الاخضر وهمي ككونها خفية في الزند

وقوله تعالى جنن لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث

نفسه بالحق فيكون منشأ خلقها وهذا القدر يكاف في بيان كمال القدرة لان

منشأة الشجر الاخضر الذي غلب عليه الرطوبة المنبذة لحدوث النار من كمال

في بطن الجوارح ينجي ويسئل ويتم ويمدب ولا يذبح ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتعذيب قال الامام الغزالي في الاحياء * اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بآمال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور المكنوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم المكنوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بآل جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بآله تعالى عليه وسلم يشاهدونه فان كنت لا تؤمن بهذا فصحيح الايمان باللائكة والوحى اعم عليك وان آمننت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت * المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى يراه في نومه يصيح ويبصر جبينه ويذعر عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى القبطان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ما كنا ولا ترى في حوائله حية والحية موجودة في حقك والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد * المقام الثالث انا نعم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاها منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الالم الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن

القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي (قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة) اى الحية حقيقة موجودة في الاعيان لافى مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس في هذه النشأة وملكوتية لا تشاهدها فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني يلدغ الحية المكنوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلا اشكال في ان عذاب القبر اصلا ولا لاجل ان الحية في هذا المقام من جهة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة ولا لاجل ان الحية فيه ولدغها حقيقى لا مجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المتقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحية الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك يتقلع عرق شبهة التكرين بالكلبة الانثى قالوا ربما يأكله السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغرب فكيف يظلم حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجوير ذلك سفسة ليس بابعد من تجوير حياة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحو زناها بهاها الا ان يقال اشتراط الحية بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قد رما يصلح بيته للتعذيب وما ذكروا من السفسة مدفوع بورود الشرع في حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون الامها كالآلام يدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ملاصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما يفسده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلة وجهه بالتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افضل الله تعالى ما لم يأس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التذويب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الثومان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكرو ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكرو وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل قال كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم ضجح له في قبره سبعة ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينوره فيه ثم يقل له ثم يقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان

دون السرير واغشية وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتغذيبها (قوله قال قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لابائنا كما هو الملازم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بإمكان الكل بأية الابان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بإمكانها فيكون انكار المتكبرين بانكار الامكان لابائنا الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت) الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يثبت الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب القبر المتقطع جسائيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية في القبر ولا تراخ لمكرى عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا يخفى الا بأن يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانحلال عن البدن فيها بسد اهم من الانحلال الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانحلال في الجملة كما قبل الامانة فيه

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بمدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والذل والخذل وسائر الصفات فان لها اسولا ممدودة ثم ينشعب منها فروع ممدودة ثم يتقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات

وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوى منها يدغ لدغ الثين والضعيف يدغ لدغ القرب وما بينهما يؤذي ايداء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات والشعاب فروعها الابان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الابنور النبوة

ثم كنون العروس الذي لا يوظفه الا احب اهله اليه حتى يبعث الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري يقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فنتأم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه مضجعا حتى يبعث الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجباين وابنه والباغي تسمية الملكين منكرا وتكبيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجججه اذا سئل والتكبر انما هو تفرع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المتكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد الثواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين واكثره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جاد فلا يذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صوراً تقتضيها تلك النشأة فكما اذا تشاهد في المنام صوراً لانتهادها في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانحلال عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (ربثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعواهم اليه بالادامر والتواصي الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدهي النبوة عند تحدى المتكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك * الثاني ان يكون خارقا للعادة * الثالث ان يشتر معارضته * الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

(قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اى لاعلى وجهه يوافق ظاهر الحديث لاعلى وجهه يخالفه في تسمية الملكين كتابات الجباين وابنه الباغى (قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل قنلى هو قوله تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يبقونها موت اذلا خلافا في احياء الحر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للبالغه في نفي اقطاع نسيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالخال كما عرفت والتعليق بأحد الخاليين كاف في المبالغة ولا يجاب بمجواز ان يكون تاء الموتة الواحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتيتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كاصرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية في تاء الكلمة الزامية كاتبه عليه الفاضل الصلح والعلامة التفتازانى هنا في شرح المقاصد

(قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك) وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والترك الذي يقوم مقام فعله مثل ما قال معجزي ان اضم يدى على راسى واتم لا تسدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثم لعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا لله تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه (قوله الثاني) ان يكون خارقا للعادة (اذ ما يكون معنادا كالعلاج الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله لدعوى النبي بل دعوى نبوة الكاذب يساوى في ذلك (قوله الثالث) ان يشتر معارضته (فان ذلك حقيقة الامحلال لقوله الرابع) ان يكون مقرونا بالتحدى ليمانه تصديق له

(قوله بل يكفي قرآن الاحوال) مثل ان قال لدعي النبوة ان كنت نبياً فاطهر معجز افعى الله تعالى فاطهره فيكون ظهوره
 دالا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتجدي قوله الخامس ان يكون موافقا للمدعى فلو قال معجزى ان احيى ميتا ففعل
 معجزا آخر كسقى الجبل نالا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تبارك وتعالى (قوله فوافق الضب) اى حين قال معجزى
 ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة مقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدوى لا يعقل
 فلو قال معجزى ما قد ظهرت على يدى < ٢٧٧ > قبل لم يدل على صدقه ويطلب الاثبات بذلك الخارج ببدل الدعوى

فلو عجز كان كاذبا قطعي
 (قوله والخوارق المقدمة
 على دعوى النبوة كرامات)
 اشارة الى دفع ما يقال انه
 يجوز ان يكون المعجزة
 مقدمة على دعوى النبوة
 ككلام عيسى عليه السلام
 في المهد وتساقط الرطب
 الجوى عليه من النخلة
 اليابسة وكذا انزال
 الفياض على محمد عليه السلام
 وتسليم الحجر والمدرع عليه
 على الصلوة والسلام
 فان كل ذلك معجزات
 مقدمة على دعوى النبوة
 ووجه الدفع ان امثال
 تلك الخوارق كرامات
 يجوز ظهورها على الاولياء
 والانبياء قبل نبوتهم
 لا يصحرون عن درجة
 الولاية فيجوز ظهورها
 عليهم ايضا ويصير ارحاما
 وتأسيس النبوة (قوله
 فلا يأتى الله على ائمة
 وفيه) اما انما افقوه
 تعالى اسكن انت وزوجك
 الجنة وكلامه رغبوا وما

ولا يشترط التصريح بالتجدي بل يكفي قرآن الاحوال * الخامس ان يكون موافقا
 للدعوى فلو قال معجزى كذا فعل خارجا آخر لم يدل على صدقه * السادس ان يكون
 مادامه وانظره مكذبا فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يدل صدقه بل ازداد اعتقاد
 كذبه بخلاف ما قال معجزى ان احيى الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج
 عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص
 بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا تنزع تكذيبه * السابع ان لا يكون
 المعجزة مقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يتبادر منه والخوارق
 المقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق)
 اما نبوة آدم فلا يأتى الدالة على انه امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبى آخر فهو
 بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر به واعلم
 ان السنية واكثر البراهمة يتكرون النبوة مطلقة وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم
 عليه السلام فقط والصائبة بنبوة شيت وادريس عليه السلام فقط وبعض اليهود
 بانكار نبوة غير موسى على ما بهل من تضعيف كالت بعض من شاعنا منهم وجمهور
 اليهود والمجوس والصارى يتكرون بنبوة فيينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم
 وبعض الصارى وبعض اليهود يتكرون برسالة الى غير العرب وهو خلاف النص
 حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انا رسول الله اليكم جميعا وما رسلك الا كافة فليس
 وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لغزو الشرك فيهم دون اهل الكتاب
 فاسد فاهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله
 تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واطهر الخوارق على
 يده وكلاهما يلحق حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى اوحى اليه موجود محفوظ
 وقد دنا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته بآيات انصر سورة من مثله فلم يقدرها

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تاييض الفرق بينه وبين
 الاطلاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء والتكذيب فيه وفي الاطلاق نفس الاطلاق
 المكذب فاما يقدح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

انه نهي فكفوه تعالى واتقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحى لا غير) والوحى لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا
 الوحى قبل نبوة لا ينافى اختصاص الوحى بآله ونبى في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السنية واكثر البراهمة يتكرون النبوة
 مطلقا) وما استفادوا به على هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوه الكل واحد وتفضيل احد المتساوين على الآخر
 وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته
 (قوله فليقدروا) وما نقل عن مسيلة الكذاب من قوله النيل ما قبل وما ادراك ما قبل له ذنب ويل وخروط طويل

البحر وكذا قوله والزارعات زرعاً فالخاصات حصداً والطاحات طحناً فليس من المأثرة في شيء بل مما كان مستقلاً ومسرفاً يورده من قوله الفارعة ما القساعة وما ادراك الخ وقوله والتازعات غرقاً والناشطات نشطاً الخ والسرة بغير المعارضة مع انه ركك على ما لا يخفى (قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف العجيب الخالف لما يهده فصحاء العرب في كلامهم في المطامع والمقاطع كآذهب اليه بعض المتكلمين اولئك في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كآذهب اليه الجمهور والجمهور الامرين كما قاله القاضي اوصرف الله تعالى ايهم عن المعارضة مع القدرة كآذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام اوصرفهم بان يسلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسبوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب الخالف لما يهده فصحاء العرب في كلامهم في المطامع والمقاطع كآذهب اليه بعض المتكلمين اولئك في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كآذهب اليه الجمهور والجمهور الامرين كما قاله القاضي اوصرف الله تعالى ايهم عن المعارضة مع القدرة كآذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام اوصرفهم بان يسلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المفارقة للقرآن وان لم يتركز منها فاقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوة وسخاوة حاتم وهو كاف في انبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبمداه وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والحقائق الحكيمية التي يعجز عنها اخشل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يعارس الخط والتعلم والتأديب الى غير ذلك من شانه الكريمة التي بهر الابواب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخيم واما كونه خاتم الانبياء (ولاي بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لم يرض الله تعالى عنه امت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لايحيى بسدى قال اهل البصائر لما كان قائماً للشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلاهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة التراء جميع هذه الامور على الوجه

الذي احب افعال مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضبط (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض ليكون اعجازه باخباره عن المنعيات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتهام الذين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

واصرفهم بالناس واقدروهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احسن الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يرفون اهل عجلته ومخادته في طمته واقامت وهو قريش وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخلصه بيمينه واه مع ذلك تحداهم بمثله او يثب صورة محجته من او متفرقين فحجروا عن ذلك كان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس يساحر ولا طيب لطلعهما بالهامل عليهما السلام تحدياً اطباء الناس واعظمهم سحرًا بما اتياه فحجروا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فلم بذلك انه معجز (قوله على ان المعجزات المتفارقة للقرآن) من شق القمر ونسج الماء من بين اصابعه وارواه

قريب من ثمانين قرآنه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسيدهن (ان) في يده وحسن الخلق وشكايه الناقه واغلال الصمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة براءته عليه السلام عن السرة واخباره عليه السلام عن النبي (قوله واحواله قبل النبوة وبعدها) وهو انه عليه السلام لم يكتب قط لافي مهمات الدنيا ولا مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك (قوله وخلقه العظيم) حيث كان في غاية الشفقة

(قوله قال في شرح العقائد) بين كلاميه في كتابية مناقاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشمرة بالخطية كسرفة لقمة وتطفيف حبة عمدا وسهوا وعن الغير المشمرة بها كنظره الى اجنية عمدا وان التالى يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق وما به من قوله فاقفل عن الانبياء مما يشعر بمصيبتهم في حيد خلافة على ما به عليه الشارح والمختار عندنا الصمة مطلقا فيها خلا الصغائر الغير المنفرة خطا في ﴿ ٢٧٩ ﴾ التأويل اوسهوا مع التنبه عليه فيالس طر قد لا يبالغ من الاقوال والافعال

على علمه وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى ذخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الانبياء وارباب الثروة في غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي خضعوا له هو خير من الانبياء الذين خضعوا له (قوله وما ينزل عيسى عليه السلام ومتابته لثريته لثريته فهو ما يؤيد كونه خاتم النبيين) لانه اذا نزل كان على ربه على المراد انه كان آخر كل نبي ولا يبعده (قوله والصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا) وذلك بناء على اصل الاشاعة من استناد ابتداء وكونه فاعلا مختارا (قوله وعندنا فلاسفة ملكة تمنع التجور) وذلك بناء على ما ذهب اليه من ان الله تعالى على الايمان بل او جوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب لقاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للشبهة هو ابتداء الدعوة للصف بسبب قول المواقف اوعدهم وكثرة

الاسم الاكل بحيث لا ينصور عليه من يد كما يضح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بحث في بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابته لثريته فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين (والاشياء مصومون من الكفر قبل الوحي وبه ومن الكبائر) عمدا والصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعندنا فلاسفة ملكة تمنع التجور فاقبل اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل المجزئة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة وما يباينونه من ان الله تعالى وفي جواز صدوره فيها ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فنه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واماسائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم مصومون عن تعدد وامانع صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقل المصنف رحمه الله في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافة وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشمرة بالخطية كسرفة بلقمة والتطفيف بحبة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فاتهم بمجوزوها سهوا بشرط ان ينهوا عليه فيتنهوا عنه وعن الصغائر الغير المشمرة بها كما ذكره العلامة الثغزاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ومجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرفة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فيتنهوا عنه هذا كله بعد الوحي واماقبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لاما توجب الثمرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البتة والحق منع ما يوجب الثمرة كبهير الامهات والتجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشبهة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبهذه لكنهم جوزوا اظهار الكفرية واذ اقرر هذا فقول فاقفل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمصية او كذب فان كان منقولا بطريق الاحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فصورف عن ظاهره ان امكن والا فاحمول على ترك الاولى او كونه قبل البتة ان يأتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

بالاجاب واعتبار استعداد القوايل (قوله دعوى الرسالة وما يباينونه من الله تعالى) اذ لو جاز عليهم القول والافراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المجزئة وهو محال (قوله وجوزه القاضي ابو بكر) فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمجزئة فان المجزئة اتحادت على صدقها فهو متذكر له عائذ بالله وما كان من النسيان وفتلات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك قصص لاثلمها (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفرية) أي عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل او جوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب لقاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للشبهة هو ابتداء الدعوة للصف بسبب قول المواقف اوعدهم وكثرة

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا مما لا يقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوي في التسليحين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا فلا يلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدللا بهذه الرواية الا ترى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فقلناه ان اراد مطلق الجمع في التثبيت فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشيء لازم لان الواو لا يوجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كافي مسألة الوصية بالترتيب فدل ما ذكره ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمفي البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسي في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكرها ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاسول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا وقال الامام ابو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فاما لا نتكلم فيه لاننا لم نذكر ذلك وليس لنا الى امرفته حاجة فتكل الامر في اهل الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسول واتباء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنوفض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسدهم ﴿ ٢٨٠ ﴾ وبين الملائكة فتكلم حينئذ بتفضيل

قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واختير في المواقف وشر حداهم معصومون في ربوبتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا ببدالصة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنت الارار سينت المقرين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عنداكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابى عبادة الحلبي والقاضي ابى بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اوله وآخره) من ثبوت

بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شر البشر كما قال الله تعالى ثم ردناهم اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات (قوله وعند المعتزلة) واشهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم

في هذه المسئلة ولا وجه له اصلا فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمعى المتنازع فيه بين اهل الاسول (التنافر)

المخالفين وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك (قوله قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر) فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البتة ما يشمر بمحبة و آخر صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا ببدالصة (قوله وهم افضل من الملائكة العلوية) اى السابوية عنداكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد اسجدوا له وامر الادنى للافضل به وهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واطعام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الغصائص والملم افضل من المتلم وسوق الآية يشادى على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من نقصان ولنا قال الله تعالى لم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يتدفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جافة اضاف الملم بالاسماء لما شاهدوا من الووح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتواليه والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخصهم به الملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والاربع ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

(قوله وكذا فاطمة الخ) إشارة الى ان الفضيل يبين على هذا الترتيب فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة بريدة نساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران اخرجه الحاكم وصححه وفي رواية انت حيدة لساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران اخرجه ابن ابي شيبة وابن جرير وفي رواية اما مرضين ان تكوني سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجه البخاري ومسلم وفي رواية فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني اخرجه البخاري وفي رواية انا واياك وهذين وهذا الرائد في مكان واحد يوم القيمة ينني عليا وابنه اخرجه احمد واخرجه ابن عساكر سيدة لساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبراني تارة بلفظ ٢٨١ خير لساء العالمين وتارة بلفظ افضل لساء اهل الجنة واخرجه الحاكم

بلفظ سيدات لساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من لساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجه احمد والترمذي وصححه وابن النضر وابن حبان وابن ابي شيبة والحاكم وقال خير نسائها مريم وخديجة لساء اهل الجنة واخرجه البخاري ومسلم والترمذي وقال فضل خديجة على لساء امي كما فضلت مريم على لساء العالمين اخرجه البزار والطبراني باسناد حسن وقصص ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قد رزقك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقني الله خيرا منها

والمراد بالافضل اكثر ثوبا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاج لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاجات كثيرة فيكون عبادتهم اشد وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احزها اي اشقها قلت وعلى هذا يتدفع ما ينزعم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون للملك افضل لان ذلك اعتمد على كونه اشرف بسبب كثرة مناسسته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوبا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (واهل غزاء بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله تعالى عليه وسلم بقرية بلب بدر وكانوا ثمانية وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد لما ضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدم الامام البخاري رحمه الله تعالى في جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدماء عند ذكرهم على ما في البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وفاطمة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكرامات الاولياء حق)

التناثر لان اوله يدل على جواز تعدد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقل فمحتمل على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب في عدم نسبة تعددها اليهم او يقول ليس قوله فاقول عن الانبياء الى آخره قريبا على ما تقرر بل اختصارا لهذا المذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا تناقض في رد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضل اكثر ثوبا) فان

امتني حين كذبني الناس واعطيتي ما لها حين حرمني الناس وايضا قال الهال اسلام ان الله تعالى لعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل التريد على سائر الطمام اخرجه احمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه الملائكة فطرية لا مزاج لهم عنها فخصيها ان للبشر شواغل من الطاعات السلمية والمعمية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات البشاع والموانع الخارجة والله اعلم خالوا طيبة على الطساعات وتحصيل الكمالات بالتهجر والتبعية على ما يصاد القوة ويكون اشد وافضل والمبلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) اي على

مألفنا من ان المراد بالافضل كثرة اواباقوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثمانمائة او اربع مائة او خمس مائة بابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفرّوا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت اوسدة في الحديدية (قوله وبالسفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى المباداة كلما جدد خطية جدد له نعمة وانما الاستدراج وان يأخذ قليلا قليلا ولا يبايعه وقيل المستدراج المستدعي مهلكة مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كاقال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به) اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأس والضراء ولم يتضرعوا لنا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم بحملهم التي زينها الشيطان لهم فتضا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ﴿ ٢٨٢ ﴾ ومن اوجة عليهم بين الضراء والسرراء

وهي امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن المتقى العارفة بالله وصفاته المتوجه بكرة قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كقَالَ الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتضا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بفتة فانذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطى البعد ما يحب وهو مقيم على مصبته قائما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن العروة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصهم من الحزن والبلاء والاستاذ ابواسحق منا والمقرنة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشبهه حينئذ بالمعجزة وردتها بتميز عنها بدم مقارنة التحدي ولانها تكون معجزة للشيء وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرها من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع الماقل انكاره وقلمها يكون احد لما يشاهد بعضها او يواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويخص برحته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولوقال بكرم الله بها من يريد ويخص برحته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسألة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف

اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدره

وامتنعنا لهم بالشدة والرخاء واذا حلة للعلم او كراماتهم لما روي انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على النظر والاستشغال بالنعم واهرضوا عن النعم والقيام بحقوقها اخذناهم بفتة فانذاهم مبلسون اي متحسرون وآيسون والا يلاس الحزن المتعرض من شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالزائد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقلع الله

دابر اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكم فان هلاك الكفار والمصاة من حيث انه (وكثرة)

تخليص لاهل الارض من شؤم عقابهم واصحالهم نعمة جليلة يحق ان يحمده عليها (قوله والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا مبس وقاسط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها عليه السلام وارهاها لعيسى عليه السلام مما لا يخفى عليه منصف وقصة آد في احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسانا عليه السلام ان لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة قوله واعلم ان مسألة نصب الامام ليست من الاصول التي يجب

على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بفصل المتكلمين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سماعا وهو اقامة الدين وحفظ حوزة المسلمين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة (قوله لقبه النبي) عليه السلام بذلك روى انه المراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة واراد ناس من آمن به عليه السلام وسى رجال الى ابي بكر رضى الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اصدق انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اتى لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابا بكر الصديق لذلك (قوله والحق عند عامة اهل الحق فغيرهما) اى نفي كلا الصوميين وذلك لانه لو كان لى لى رضى الله عنه نص من الكتاب او السنة لا ظهوره فاخادوه كما كانوا يتقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من اتيادهم او امر الله او امر رسول الله وسائر عنهم في امتثالها فلم يمكن اجماعهم على ﴿ ٢٨٣ ﴾ ابي بكر رضى الله عنه بل تازعوه لماعه عاداتهم بذلك في امر الدين

لا يقال لهم لم ينازوه
واعرضوا عنها تقيصة
لاناقول ان عليا كرم الله
وجهه كان في غاية الشجاعة
والتعصب في الامور الدينية
وقاطعة رضى الله عنه مع
علو منصبها وزوجته
والحسن والحسين رضى
الله عنهما مع كونهما
سبطي رسول الله عليه
السلام ولداه والباس مع
علو منصبه معه لما روى
انه قال لى لى امد يدك
ابايعك حتى يشول
الناس بايع عم رسول الله
عليه السلام ابن خبي فلا

معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها طائفة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب اهل الحق جرت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل النوات حفظا لمبادئ عامة المسلمين عن خطأ والخلل وصوتاتهم عن الوقوع في مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بداني صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبدالله بن ابي قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم اولافان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقفة بني ساعدة فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابي بكر واجموا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرة فانهم زعموا انهم على ابي بكر رضى الله عنه ولطافة قائمهم يزعمون انهم على كرم الله وجهه اما لصا جليا واما لفسا خفيا والحق عند عامة اهل الحق فغيرهما (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنس الاجماع فان ابا بكر رضى الله عنه بعد ما انقضت عليه ستان واربية اشهر

وكثرة التولية للمبدأ لم يكن مقابلا لنا

يختلف فيك اثنان (قوله ثم عمر الفاروق رضى الله عنه الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصائب) عن ابن عباس رضى الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودى الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم اتيا احكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق وقال تحاكم الى عمر بن الخطاب فقال اليهودى لعمر قضى لى رسول الله فلم يرض بضائه وخاصم اليك فقال عمر قلنا فاقا كذلك فقال نعم فقال عمر مكاتبا حتى اخرج الكفا فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى يدور وقال هذا قضاه لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله تنزل قوله تعالى الميز الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما تنزل من قبلك يريدون ان يتحاكوا الى الطاغوت فقال ابن عمر فارق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

اوسته اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه وامل عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي خنافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ثلثي به ورأى فيه وان جار فلكل امرئ مما اكتسب من الاثم والغير وارادت الخير منه ولا اعلم الغيب فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعل كرم الله وجهه فقال ياينا بمن كان فيها وان كان عمر نوقع الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشرين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد في ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما جد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بمسد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاخار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه واقتادوا اليه وصالوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجلا (ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه) سمي به لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى للاستشهد عثمان رضى الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنهم على كرم الله وجهه والنسوا منه قبول هذا الامر فقبل بعد مداومة طويبة وامتناع كثير فبايعوه فصار بجما عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثائين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (والافضلية بهذا الترتيب) اى بترتيب المسبق وتقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلى رضى الله عنهما وعن ابي بكر بن ابي حذيفة

وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة

(قوله فان صيغة افضل موضوعه لزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع) وذلك لان الحدث المعبر في الفعل والمشتقات في قوة التكرار فيكون مفاده الفاعل المشترك فاما تحقق الزيادة في فرد منه تحقيق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان الباكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منهم ومنوا . ﴿ ٢٨٥ ﴾ ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك

ان غيره من الصحابة ليس افضل منهم ومنوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعه لزيادة بوجه ما في معنى المصدر لا للبيعة من حيث هي يصلح ان يكون كل منهما افضل من الآخر فلم يخش هذا اختلاف والنسأ والمعن ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية للمعنى الذي توجه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل (قوله والايمان في اللغة التصديق) مأخوذ من الامن كانه امن المصدق

تفضيل على علي بن ابي طالب رضي الله عنهما (ومعنى الافضلية) اي المعنى المراد بها هنا انه (اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم واشرف نسباً وما اشبه ذلك) فان صيغة افضل التفضيل موضوعه لزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وبما قم ففضيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيها علم تفصيلا واجمالا فاما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فن اخل به فهو كافر مخد في النار ولا يغمه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفر من كان

(قوله والايمان في اللغة التصديق) اي مطلق التصديق القاي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من قل العام الى الخاص ولا ينافي قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي بحجى النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظرا لكن الاولى بحجى الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بيد لا يخفى (قوله ولا يغمه المعرفة القلبية) اشار الى رد ماذب اليه الامامية وجهم بن

من التكذيب والخائفة (قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كتبا الشهادة وقال طائفة انه التصديق مع الكلكتين وقال قوم انه افعال الجوارح فنه من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او فضلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المقرضة دون التواظل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلامهم الى انه مجموع هذه الثلاثة اعني التصديق بالجان والاقرار باللسان والعدل بالاركان (قوله ولا يغمه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول) اشارة الى رد ماذب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي

يصرف الحق بيننا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجعلوا بها واسيقتها افسهم ظلموا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اوتسك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله سبي الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظارها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لحيثه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزاء لا يبطل على كله فلا يقال جامد القوم وافرادهم ولا حدى العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات * الاول ان يحمل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخله في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة * الثانى ان يكون اجزاء عريفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يمد في العرف الشعر والظفر

سفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بحاله من الصفات وما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم والاعتقاد اولا ولا يكون **(قوله)** والدليل على خروج التلفظ الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللسانى ولا العمل بسائر الجواب جزأ من الايمان فهذا الدليل كايديل على خروج التالف يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لحيثه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما مما ايضا لكن كل من الدليلين انما يديل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجى موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرد الكمال كما في الحديث وايضا انما يديل على خروجهما لاعل عدم كونهما شرطا خارجا لكن ماذكره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب الشفاعة من جواز عفو الكبار والصفائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وفاقا **(قوله)** الثانى ان يكون اجزاء عريفية الخ) اى الاجزاء ليست داخله في قوام الايمان حقيقة فالتظهير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لاعرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتزاع الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء ائى لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يحمل العرف اجزائها ماى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يحمل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بحاله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم والاعتقاد اولا ولا يكون **(قوله)** والدليل على خروج التالف الخ) والدليل على خروج التالف بكلمتي الشهادتين عن الايمان) ولله اعلم بالصواب والدليل على خروج التالف بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الامة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائمين بكون الايمان كلفي الشهادتين والقائمين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود في الثانى هو الرد على القائمين بكون الايمان هو الاعمال والقائمين بكون الاعمال جزأ منه

(قوله وقس عليه الانسان المين كزيد) فان المتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بقية من الاجزاء التي لها ﴿ ٢٨٧ ﴾ مدخل في حيوة وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل

في حيوة ومنب تظهر سر
ماقد سبق في بحث المعاد
من كون زيد شخصا واحدا
محفوظا وحادثة الشخصية
من اول عمره الى آخره
بحسب العرف والشرع
ومؤاخذا بعد التبدلات
الواردة بما لازمه قبلها
(قوله وهو بحث لفظي) فان
من يرى كون لفظ الايمان
موضوعا للقدر المشترك
بين التصديق والاعمال
فكون خلافه على الاعمال
عنده حقيقة ومن لا يرى
وضعه الا للتصديق الذي
هو سببها يكون اطلاقه
عليها مجازا عند (قوله
الرابع ان يكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية) اي
لا يكون الاعمال اجزاء
حقيقة ولا عريفية ولا مسببة
عنه (قوله واعلم ان الاسلام
هو الاقياد الظاهري) فان
لفظ الاسلام ينشأ عن
التسليم والاقيد ويدل
عليه ايضا قوله تعالى قالت
الاعراب آتيناكم لتؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فان
المراد به الاستسلام
والاقياد الظاهري (قوله
والاسلام الكامل الصحيح
لا يكون الامع الايمان والاثان

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بالعدم زيد عند انعدام احد
هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر ثم اجزاء منها ولا يقال بالعدم
عند انعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضغ وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ
الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المتبر في الشجرة
المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقى الساق وقس عليه الانسان المين
كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
فعدم الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبة كما قدم بمثله
بالشجرة * الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة ويطلق
عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ
عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي * الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية
ومن القائلين بهذا الاحتمال من قول لا يضر مع الايمان مصيبة كالابغض مع الكفر
طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الاقياد الظاهري وهو التفظ
بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع
الايمان والاثان بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج وقديسك الاسلام
الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آتينا قلوبكم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة ولما
الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ما ليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون يبعد والشارح اراد هنا توجيه الحديث
الآتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان
وممراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا لمجموع ايضا بل هو عند السلف
موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوه القوة والضمف كل مشكوك وكما قوى
وكل كثير آثاره وممراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل
ولست باجزاء له حقيقة لافي نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث
(قوله ويطلق عليها الخ) لا يعني ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال
مجازي على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال
الثاني من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ما سبق
فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة للمعاني المطلقة اعني اسم

بالشهادتين وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عن جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلامان تشهدان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتقوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذنا لما عليه العلامة التفتازاني في كتابه ورد جملة من نظروها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى الوهم والشيخ عبد الطيف بن محمد بن ابي ﴿ ٢٨٨ ﴾ الفتح الكرماني الحنفي قال في رسالته وقع

كافي المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال * واعلم انه لو فسر التصديق المتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرث اليه الاشارة من ان تكون مقرونة بعارض خارجية او لا كالاطلاق الانسان على زيد المقرؤن بعارضه الخارجية ولذا جملوا مجموع الجواهر والعرض القائم به جوهرها والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرؤن بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض للمشخصة ليست جزءاً من الشخص في التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلاً والتقييد خارجاً (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المتبر في الايمان) بما هو احد قسمي العلم (اى التصور والتصديق) فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي (المشار اليه بالآية السابقة) بقوله تعالى يرفون كما يرفون ابناءهم الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلطف بكلمات الشهادة مع القدرة عليه وبقي الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقب الموت او الغرس او آفة اخرى لا فيا خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكراه بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد من تمييز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فإراد التنبيه عليه بقوله والاقترب الى آخره * واعلم انه لا وارد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يرفون كما يرفون ابناءهم الدالين على أنهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المتبر في الايمان قال في شرط المقاصد فاقصر بعدهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستنكار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخير وهو امر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويناب عليه بل يجعل رأس الباديات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحقيقه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى التكلم اختياراً وهذا القيد يمتاز عن التصديق المتعلق بالمقابل للتصور بانه قد يتخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واطهر المجزة وقوعه في القاب

في شرح المقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسألة التصديق فانه ادعى ان التصديق الشرعي والتصديق المنطقي واحد وذكر انه كتب في بيان فساد رسالة اخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبني ماصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروري في اشتراط التسليم في الايمان قد وافقه في ان المتبر فيه ليس هو التصديق المنطقي فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروري ليس ان ثبت ركن ثالث في الايمان بل مراده انه لا بد في الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس الباديات واول الواجبات والتصديق الميزاني لا يعتبر فيه الاذعان وتسلم القلب وربطه به بخلاف الايمان فان المتبر فيه الاذعان والقبول والالتزام وتسلم الباطن واخطوع من قوله ناقة مذعان اى متفاداة سلسلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو احد قسمي العلم) وهو الاذعان بان النسبة واقعة

او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية «بكر ويدن» على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسي بدائش نامة ثلاثي (صدقة) حيث قال دانش دو كونه استيكى درياقت ورسيدن وآرا بتاى تصور خوانند دوم كر ويدن وآرا بتاى تصديق خوانند

صدقة ضرورة من غير ان يسبب اليه اختيارا فانه لا يقل في القوة انه صدقة فلا يكون
 ايماننا شرعا كذب والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه
 كيفية نفسانية او افعلالا وهو حصول المعنى في القلب والقلل القلبى ليس كذلك
 بل هو إشباع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس وبسبب عقد القلب
 فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكلنا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام
 لكنهم ليسوا بمصدقين لفة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق
 متردد يعيل تارة الى ان التصديق المعبر في الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى
 هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم لافرق
 بينهما الا يلزم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
 فعلا اختياريا وكون العلم كيفيا او افعلالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء
 المعتنين بتحقيق معنى الايمان وحزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق
 ليس من جنس العلم بل امر وراه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق
 على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد على
 البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة * الاول ان ليس معنى كون المأمور به
 مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة القلب التى ربما يتنازع في كونها من الاعيان
 الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه
 واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والقيات كالقيام والقعود او الكيفيات
 كالعلم والنظر او الافعال كالتسخر والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك
 كالمصولة او التزول كالمصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المتأب عليه
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد إيقاعها فتكون الايمان مأمورا به
 مقدورا اختياريا متأبا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها للمكلف بقدرة
 واختياره بتوقيفه تعالى وهدايته على انه لو لم يكن كون المأمور به هو الفعل بمعنى
 التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بإيقاعه واكتسابه ونحوه كما في
 سائر العبادات لا الامر بنفسه * الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
 والثقة في تفسير الفاتحة وشرح معانيه صرح في رسالة (داللس ثمانية علائق) بان التصديق
 المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق القنوى فيكون القنوى
 ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا * الثالث اننا لانفهم من نسبة الصدق
 الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
 من غير ان تصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب وقطع بان هذا كيفية للنفس وقد
 تحصل بالكسب والاختيار مباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر
 ان يشترط فيها اعتبار في الايمان ان يكون بحصوله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما
 ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق

القفوى فممنوع بل معلوم الانقضاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة
القلب الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال
المباشرة والتحصيل لان مقولة القلب هي التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق
مؤمن بحد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد
حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ
التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم والتصديق وقطع
بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود
وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستيثار ويدل على ذلك
ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم
تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرها من ان التصديق
من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان
كلام النفس لا يشتمل ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما
فكلام النفس اهم من العلم والارادة لاعين شئ منهما وليت شعري بانه اذا لم يكن
الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل
يقبل ان يكون عمدة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد * الخالص ان اعتبار
الاختيار في نفس التصديق القفوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس
بإيمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والايناء عليهم السلام بما اوحى
اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار
وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي
بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة
الحاصلة من المعجزات حتمي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه
التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلاثة
الاول موضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والايناء عليهم السلام
والتصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختياري
يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع
موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل
بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك
بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطلق اذلا يقلب تصديقه الضروري
الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختياري آخر لاستلزامه اجتماع
الثلثين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيق كما صرح به الشارح في كنهه
فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع الثلثين في محل
واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل
بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه
الحدقة اختيارا نحو البصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو المسموع

(قوله أثبت الخ) ليس المعنى الذي يثبت الفلاسفة أو المتكلمون أو غيرهم من معنى القدرة والاختيار ما يجب اعتقاده في الدين وبكلف المرأ به في الإسلام وإنما الواجب شرعا **٢٩١** والمتبر في عقد الدين فرضا هو اعتقاد أن الله تعالى هو خالق كل شيء

وأنه تعالى فعال لما يريد ويخلق ما يشاء وهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير

(قوله والأقرب أن يفسر

التصديق بالتسليم الباطني

والاقتداء القلبي) فيخرج

الكفر العنادي إذا تصديق

بهذا المعنى للمسكر المعاند

ضرورة كون الإنكار

لشيء منافيا لتسليم الباطني

واقبال القلب له وتفسير

الصدق بهذا المعنى مما اشار

إليه الإمام حجة الإسلام

في بعض تصانيفه (قوله

وقرب منه ما قيل أن التصديق

أن تسبب باختيارك الصدق

إلى أحد) وهذا القيد

يحمزه عن التصديق المنطقي

المقابل للتصور فإنه قد يتخلو

عن الاختيار كما إذا ادعى

الذي النبوة وأظهر المجزئة

فوقع في القلب صدقه

ضرورة من غير أن يفسب

إليه اختيارا فلا يقال في اللغة

أنه صدقه فلا يكون إيمانا

شرعا (قوله وهم الذين

اعتقدوا بقلوبهم دين الإسلام

إلى آخره) وإنما لم يكفر

أحد منهم لأن المسائل

التي اختلفوا فيها ككون

الله مالا يعلمه وموجدا

لفصل العبد وغير متعين

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والاقبال وجعله ركنا من الإيمان والأقرب أن يفسر التصديق بالتسليم الباطني والاقبال القلبي ويقرب منه ما قيل أن التصديق أن تسبب باختيارك الصدق إلى أحد وهو يحوم حول ذلك وإن لم يصب الحقرة المحسنة لتعليمهم (٢) (ولا يكفر أحد من أهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فإن من اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل القبلة إلا إذا عجز عن النطق لمة في لسانه أو لمدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الاعاقبة) أي بما يسل من (في الصالح القادر المختار) ذكره بعد القادر لأن الاختيار الذي أثبتته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فأراد

فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بضئ كسي بهذا المعنى الأعم بناء على أن المتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين فيجوز أن يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الأولى الاختيارية أعني توجيه الحدة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز أن يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامتهم اختياريا لانا نقول لم يكن الكلام فيمن وقع بسره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سعه على كلام النبي من غير صرف اختيارى وإليه اشار القائل حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام أن المتبر في الإيمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو العموى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبرى عن سائر الأديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار أما في نفس التصديق كما إذا حصله بما شرة الأسباب اختياريا كالنظر وتوجيه الحدة وأما في جملة مقارنا لذلك التترك كما إذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بحمله مقرونا بذلك التترك لا بتصديق آخر يلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) أي عن ذلك القيد الآخر بعضهم بالتسليم والاقبال (الاختيارين) وجعله ركنا من الإيمان (لا شرطا خارجا) والاقرب (أي أقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو أحد قسمي العلم مع الاحتياج إلى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والاقبال ليكون الإيمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والاقبال أن يفسر التصديق المأخوذ في مفهوم الإيمان (بالتسليم الباطني والاقبال القلبي) الاختيارين المعبر عنهما بكلام النفس أي بتكلمه بالاختيارى وإنما كان أقرب من التفسير بما هو أحد قسمي العلم لأنه معنى عن قيد آخر وإن كان قصيرا مجازيا من بلب ذكر العام وإرادة الخاس المعب ومن تفسير القيد الآخر بما مع جملة ركنا لأن ذلك التسليم والاقبال الباطنين ليسا بركن بل شرط خارج والقائل أن يقول أن أريد بالتسليم

ولافي جهة وتكونه مرثيا ولا يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكمه إسلاما فها ولا الصحابة رضى الله عنهم ولا التابعون فلم أن حجة دين الإسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وإن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام



(قوله كالقائلين الخ) قد عرفت وجه الخلاف في خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لا يكاد يصح تكفير من يقول به بل يسمر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولا رآه ينتهي الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلاف القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارته الشارح في هذا المقام غير مستقيمة في افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالتأليف لخلق القرآن وسب الصحابة بالايجاب تكفيرهم ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي واما القادحون في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قد قذف عائشة رضي الله عنها (قوله كالاركان الحجة) ٢٩٢ ﴿ للاسلام الخ ﴾ اشار الى انه لا يكفر

بما الاختيار بالمعنى الذي اثبتته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يثبت القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيقطع به قدرته وليس يختار بهذا المعنى (العلم) فضلا كان او قولا (او بما فيه شرك) اما في وجوب الوجود او في الخالق كالتأليف بالنور والظلمة الذين يحملون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما الممتزلة فاختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم زهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد فكل متفقون على انه تعالى منزّه عن سمات النقص والزوال واما في المبدئية كمسألة الاصنام والكواكب والنسار (او انكار النبوة او انكار ما علم بحجى محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر جميع عليه قطعا) كالاركان الحجة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مشال الاول الذين يتكفرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المتكفرون للمعاد الجاهلي كاسبق ومثال الثالث المتكفرون لحرمية الخمر ولحم الخنزير ولحل التخنم للرجال بالقبضة (او استحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمة من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين وفات ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره ففكر الجميع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه جمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونسب الخلاف وإسراع الفتنة بين اهل الباطني والاعتقاد القلبي معنى الاذان والقبول الاختياريين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختلافا فتجبه عليه الرابع مما اورده العلامة الفتازاني في الوجه الخامس

منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذي لا يصحبه البرهان القطعي من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لا يكفر به وقال ابو زيد الدبوسي رحمه الله في التقوم لم يبال بخلاف الروافض ايمانا في امامة ابي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه لقصد تأويلهم وان كنتم تكفروهم للشبهة وقال امام الحرمين نفسا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري

ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحدا للحكم الجمع عليه من حيث انه جمع عليه باجماع قطعي لا يكفر (اعني) عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء واما قيدناه بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع القطعي لا يكفر وفاقا انتهى (قوله فضلا كان او قولا) بيان لما لم ينفق في الصانع (قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) القانون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فواجب لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امة على اخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امة على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله نحن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع في كلام أهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بشيئ الفقهاء وقد نقل ابن المنذر إجماع الفقهاء على عدم التكفير وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفر من خالف بدعته دليلا قطليا والنقل الأول ثابت وابن المنذر اعترف بالنقل وقد روى عن علي رضي الله عنه أنه سئل عن الخوارج المحكمة كفارهم قال من الكفر فروا قبل أن تنكفروا قال ابن المنذر لا يذكر الله الأقبلي ولا يأتون ﴿٢٩٣﴾ الصلوة الا وهم كسالى قيل فن هم قال اخواننا استبهم عينه

في الاسلام وقال بعض المحققين الكفر ^{ليس} ما علم بالضرورة لا يحكي الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا منكرين ما علم بمجيئه بالضرورة بل بالنظر على ان في تكفير المسلم خطرا عظيما وقد صح عن النبي عليه السلام كفوا عن اهل لاله الا الله لا تكفروهم فمن كفر اهل لاله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لا شيء يا كفر قد بده به احدها وهذا في الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر او قال عدوا لله وليس كذلك الامانة عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقي الدين رحمه الله هنا وعبد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهي رطة عظيمة

الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيمذروا اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالتأويل في القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما ما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالتأويل مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصريحون بالجسمية المتيقنون فلوازمها من غير نسيء باللكفة فهم يكفرون كما صرح به الرازي في المزب وذكروه الشريف العلامة في اول شرح المواقيت * فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدوها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كاذكروا في باب الردء انه لو قال لي ارى الله تعالى في الدنيا يكفني شفاعا كفر مع ان الآدمي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فثبت بعضهم وفاء آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة * قلت حكمهم بالردء في الكلمات المذكورة مني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالة شفاعا فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من شرويات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المسلمين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله (والنوبة) وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة والطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اي رجع عليهم بالتفضل والامانة ليرجعوا الى الطاعة والاعتقاد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع الزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقول مطلقا ولو كانا اضطرارين فذلك التفسير بينه تفسير بما هو احد قسمي التلم فلا بد من قيد آخر

وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوين الى اهل السنة واهل الحديث ثم قال والحق انه لا يكفر احدا من اهل القبلة الا بانكلا متواترا من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وغير بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان اكثر طريق اثبات الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه في شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة والطف) وقبول توبة العبد اذ تاب اليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيارواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يتوب الله على من اتابوه ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العلام في باب التوبة الى حد القام فليكن بما دعى به ابراهيم واسماعيل عليه السلام ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وازدنا مناسكتنا



وتب علينا انك انت التواب الرحيم فتأوددت في هذه الحواشي تحقيقات بديعة وتدقيقات منيرة لم يشرع بها سامع

(قوله وشرط بعضهم في حصول الناس والمظالم) قالوا الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة (قوله) وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه (يني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم) في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدونه ﴿ ٢٩٤ ﴾ (قوله وقيل هو واجب

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والتدبورات وقيد الحقيقة لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع مع التدم على ماضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام النصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا يدخل له في اصل التوبة وشرط المغتلة ان لا يساود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندناهما ليس بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون) وقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطفًا ورحمة واحسانًا من الله) لا وجوبًا لما مر وانصراف المذهب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابعة لانها عبادة مستقلة منفصلة وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبًا خاصًا فلا يجب تسميها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقته مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف يفتى لما يؤمر به فان كان) ما يؤمر به (واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فتدوب) الامر به والتكرار كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجبا (وشرطه) اى شرط وجوبه ونديه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم ان يؤدي اليها لم يجب ولم يتدب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كاللا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة وان اريد التصديق المنطقي مع شيء آخر اختلارى فقد جعل الشيء الآخر الذي ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

في التكليف بالاستدانة اخر جاوه منى عن الدين وقال الامدى مهما صحت التوبة ثم ذكر الذنب لم يجب (اللهم

عليه تجدد التوبة لاننا لم بالضرورة وان الصحابة قرضى الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه (قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا) والامر بالوجوب على ما قرى في موضعه (قوله والصحيح هو الثاني) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك

اهل الزمان ولم يحتو عليه ﴿٢٩٥﴾ مجامع الاذهان لان ضرورة النطق بالحق مع اهله وايتار الصدور

في محله حرمة كتابها
في الاسلام لا يزعمها خو
الصيرورة حرمة اللا
القام ولو سلقوه بالسنة
حداد وقلب غلاظ
شداد والمسئول من الله
سبحانه صدق الاسرار
وحسنه المستجابات
في الحيا الدنيا والاخرة
تمت الكتاب المنسوب
الى الفاضل المرجاني بمون
الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قد يأتي بعضها
دون بعض ويكون المأتي
بمهيجه في نفسه بالوقوف
على غيره مع ان العلة
المقتضية للآتيان بالواجب
هي كونه حسنا واجبا
(قوله لان احاد الصحابة
والتابعين كانوا يأمرون
بالمعروف وينهون عن
المنكر) ثبت انه لا يختص
بالاولاد ولا العلماء بل يجوز
لاحد الرعية والعوام
الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بالقول والفعل
لكن اذا اختص مدركه
بالاجتهاد فليس للعوام
في امر ونهي بل الامر فيه
موكول الى اهل الاجتهاد
والله الموفق الى سبيل السداد
والهادي الى طريق الرشاد
تمت الحاشية الخلقية
بدون الله تعالى

فيستحب اظهار اشارة الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا
وتنوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله
عورته هضبه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته
المطورة صحافة عليه وسلم انه سكان يكره اظهار المنكرات الصادرة من
المسلمين ويرجعهم الى الانكار كل ذلك لكسب رحته وعظم اخلاقه صلى الله
عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان في المسامى دون الكفر
وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله دخل من السطح دار رجل فوجده
على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد نصبت في
قد نصبت الله من ثلثة اوجه فقال ما هي قلت يا امير المؤمنين ان كنت قد نصبت في
ولا تجسسوا وقد نصبت في ثلثة اوجه فقال ما هي قلت يا امير المؤمنين ان كنت قد نصبت في
قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأمنوا وتسلموا على اهلها وما
سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وقصيل مسئلة التجسس
يطلب من كتب الله (ثبتك الله على هذه المسألة الصحيحة) التي مر تفصيلها
(ورزقك العمل بما يجب ويرضى) وفي بعض النسخ وفقك الله لا يرضى من
الاعمال قيل التوفيق عند الامر والامر واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر مقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة
في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع
الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفت بعض
التأخرين من جعل الاسباب متوافقة لمسيب اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا لاجمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطني والاثبات القلبي هو التصديق النطقي
المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقيد داخلا والقيود خارجا
وذلك التصديق كسي اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنا لذلك الترك
الاختياري فلا اشكال فلي هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب غيره بوجه
لان نسبة الصديق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق
وقد عرفت ما فيه بل هو امر من ان يكون في نفس التصديق ومن
ان يكون في جملة مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى * ولتتم
الكلام بالايمان * رجاء لدوامه لنا من الملك
المان * والحمد لله على الاتمام *
اه ولي كل العام *



احمدك يا بن توحيد في جليل ذاته * وتقدس في جميل صفاته * وجهد بوحدياته نظام
مضبوطاته * سبحانه ملاعظم شأنه * وارفع سلطانه * واجل برهانه * اله احصى
كل شيء علماً * وقهر خلقه حكماً * ووسمهم حلماً * واصلى واسم على سيد الدآم
محمد المجتبي المختار * المصطفى المصطفى المبعوث بصحيح العقائد لاهل البراءة والقفار *
صل الله عليه وعلى آله منار الهداية * وسجانه كواكب الرواية وبدوء الدراية (وبعد)
فقد تم طبع هذه الحواشي المرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيرين * اشتها والشمس
عند منتصف النهار * للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلينوى مع شرحه
المشهور بين الاشبال * للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال * والاخير بان للفاسلين
والالاتى * جعل الله مؤلفها على الخلقالى * كانهن الدر المشور على صاحب الوجنت
الطبعة قبل حل هذا الترتيب * مع كونها غير سالمة عن الخطوط والتغيير المريب *
وكان هذا الطبع الزاهر * على هذا الشكل الباهر * قد التزمه المطبعة الميمنية * التي
اشتهرت بحسنها ومناضها للامة في سائر البلاد الميمنية * ابتداءً لفتح العموم * وتسهيلاً
على اهل العلم والفهم * وقد صرفت شئ من قلة الحمد في تصحيح ما في هذه السطور *
فاية الجدة والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور * وهذا من جملة ما وقفنا
الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضل العيم * ولطفه الجسيم * ونسئله جل اسمه ان يوفقنا
لتصحيح امثاله من الكتب الدينية * ويجعل هذه الخدمة الشريفة مقبولة لديه * وذخراً
لنا في دار التميم * وقد تصادف ختام طبعه * وكال يمه * في العشر الاول للربيع الاول
سنة ثمان عشرة وثمانمائة بعد الالف

تمت

على رضا الاستاذ	احمد رفعت بن عثمان جلى	بايزيد درسا ملر نون الحاج الحافظ
المصحح في المطبعة	القره حصارى المصحح	احمد طاهر القنوى رئيس المصححين
الميمنية	في المطبعة الميمنية	في المطبعة الميمنية

مصطفى ماسم بن محمد	محمد عزى البابوردى
الاردوى المصحح	المصحح في المطبعة
في المطبعة الميمنية	الميمنية





